

# DIÁSPORAS DISPARES



UNIVERSIDAD DE LAS  
REGIONES AUTÓNOMAS  
DE LA COSTA CARIBE  
NICARAGUENSE

**Edmund T. Gordon**

Traducido del original en inglés por Lillian Levy

N

972.85

G662 Gordon, Edmundo T.

Diásporas dispares / Edmundo T. Gordon;  
Lillian Levy, tr. -- 1a ed. -- Managua : URACCAN,  
2019

386 p.

ISBN 978-99964-23-14-7

1. CREOLE-BLUEFIELDS(NICARAGUA)-HISTORIA  
2. IDENTIDAD CULTURAL

COPYRIGHT © Noviembre 2019, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).  
Todos los derechos reservados.

#### Licencia

Esta publicación tiene una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-NoDerivadas (CC BY-NC-ND)



Usted es libre para: Compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, bajo los siguientes términos:

- **Atribución**—Usted debe darle crédito a esta obra. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo del licenciente.
- **No Comercial**—Usted no puede hacer uso del material con fines comerciales.
- **Sin Derivar**—Si usted mezcla, transforma o crea nuevo material a partir de esta obra, usted no podrá distribuir el material modificado.

#### Autor:

Edmund T. Gordon

#### Editor:

Edmund T. Gordon

#### Traducción:

Lillian Levy

#### Diseño y Diagramación:

Eysner García

Impreso en Managua, Nicaragua.

URACCAN Recinto Bilwi, Puerto Cabezas, RACCN, Nicaragua.

URACCAN Recinto Bluefields, Bluefields, RACCS, Nicaragua.

URACCAN Recinto Las Minas, Siuna, RACCN, Nicaragua.

URACCAN Recinto Nueva Guinea, Nueva Guinea, RACCS, Nicaragua.

URACCAN Oficina de Enlace, Managua, Nicaragua. Dir.: Bo. Ducualí, del Puente El Edén 1 c. arriba, 2 c al sur.

Telf. : (505) 2248–2118/19, Fax: (505) 2248–4685

Esta publicación obtuvo el financiamiento de SAIH

**SAIH** | El Fondo de Asistencia Internacional de  
los Estudiantes y Académicos Noruegos

# Índice

RECONOCIMIENTO.....	5
PRÓLOGO .....	6
PREFACIO .....	21

## CAPÍTULO 1

Introducción: raza, identidad y revolución .....	31
--	----

## CAPÍTULO 2

El anglocolonialismo y el surgimiento de la sociedad creole .....	66
El advenimiento de los africanos y su mestizaje .....	69
La edad de oro: el surgimiento de la política y la identidad creole.....	72
Raza, clase y cultura en la Reserva creole .....	85

## CAPÍTULO 3

Negociando la modernidad: políticas raciales dispares en el siglo XX .....	94
Penetraciones modernas y colusión creole .....	97
Los moravos: cultura capitalista y hegemonía angla .....	97
Los empresarios estadounidenses blancos, el nacionalismo creole y la hegemonía angla .....	100
Incorporación a la nación nicaragüense .....	105
El "Overthrow" .....	105
Tras el "Overthrow" .....	108
La resistencia creole bajo el dominio nicaragüense .....	117
Aquietamiento.....	130

## CAPÍTULO 4

Historia y memoria social creole .....	139
Memoria social de la historia creole .....	145

## CAPÍTULO 5

La lucha discursiva por la raza y la nación .....	174
El régimen somocista y la Costa Atlántica .....	178
El surgimiento de un bloque alternativo .....	183
Hegemonía alternativa y representaciones de la Costa .....	184
La proliferación del discurso alternativo hegemónico sobre la Costa .....	201
El discurso sandinista sobre la Costa .....	204
El discurso sandinista posterior al Triunfo: el giro transformista .....	205
Conclusiones .....	210

## CAPÍTULO 6

<b>Militancias ambiguas en el umbral de la Revolución</b> .....	213
La modernización nacionalista de los pastores creole .....	215
Oproco y las políticas de desarrollo regional .....	219
Donovan Brautigam Beer y el culturalismo creole .....	231
El enfoque de los negros sandinistas sobre el imperialismo y el racismo .....	242
La SICC y la lucha contra el colonialismo y el racismo internos .....	245
Políticas, identidades y sentido común político creole .....	257
Identidad racial y cultural creole .....	259
Identidad creole y populismo étnico .....	264
Hegemonía e ideología anglas .....	267

## CAPÍTULO 7

<b>Las políticas creole y la Revolución Sandinista: contradicciones</b> .....	273
El populismo y la lucha racial por el poder en Bluefields .....	278
La Revolución se avecina .....	278
¿Quiénes son los verdaderos revolucionarios? .....	287
Kalalú, poder negro y conflicto .....	293
Managua descende .....	295
El comienzo de un cambio .....	301
Las políticas sandinistas tienen su efecto .....	301
Septiembre Negro .....	311
Del populismo creole a la ideología angla .....	317
La reacción .....	317
Políticas creole en tiempos de crisis .....	318
Haciendo inventario .....	329

<b>Conclusión</b> .....	334
-------------------------	-----

<b>Bibliografía</b> .....	349
---------------------------	-----

## Anexo

En el prólogo .....	381
En el prefacio .....	383
En el capítulo 1 .....	384
En el capítulo 7 .....	386

## RECONOCIMIENTO

La traducción del manuscrito *Disparate Diasporas* ha llevado veinte años. Sin las contribuciones de un pequeño y querido grupo de colegas, el afán de brindar una versión en español del manuscrito para el pueblo de Nicaragua no habría sido posible. La Dra. Celeste Henery supervisó y realizó todos los aspectos de la preparación del manuscrito para su traducción y luego su publicación. La Dra. Fernanda Soto proporcionó una valiosa orientación durante todo el proceso de traducción y fue la autora intelectual y textual de la entrevista en el centro del nuevo prólogo. Lillian Levy tradujo y, lo que es más importante, interpretó el original en inglés en este manuscrito español. Fue un placer trabajar con todos ellos. Sus habilidades profesionales y dedicación al proyecto se evidencian claramente en el texto que sigue. Muchas gracias también a Daysi y al resto de la comunidad criolla de Bluefields, pasado y presente.

## PRÓLOGO

Por Maria Fernanda Soto Joya<sup>1</sup>

*Well it was Thursday morning. I was going to Managua from Bluefields. When I was in the panga nothing strange happened, until I went on the bus ... actually it was raining hard because the storm Nate<sup>2</sup> was hitting the Coast ... So, there was a young lady with her daughter, like three years old. She was looking on me like surprised, like she wanted to tell me something, But I never know what coming ... until when the kid check confidence with herself and tell her mom "momma look there is a monkey" ... I was shock for truth with the kid because she is so young and what do them kid know about racism?<sup>3</sup> —Allen Brown.*

Conocí a Edmund (Ted) Gordon hace 18 años, cuando llegué por primera vez a Austin donde realicé mis estudios de posgrado. Me presenté a Ted en una de las reuniones de bienvenida a los nuevos estudiantes. Él me contó sobre los años que vivió en Bluefields—muchos años—y yo respondí lo que seguramente muchos nicaragüenses del Pacífico que no tienen vínculos con la comunidad creole responden: “Qué bonito el Palo de Mayo”, “Me encanta la comida con coco” o algo así. Sus comentarios a mis estereotipos y las posteriores conversaciones con él y con otros compañeros en Austin me abrieron puertas para pensar acerca del Estado-nación, el racismo, y el ser mestiza. Esas conversaciones me llevaron a replantear mis ideas sobre el concepto de nación y me ayudaron a repensar mi identidad mestiza.

Al igual que durante los años en Austin, en este libro Ted nos invita a repensar muchas cosas. Si bien el objetivo central del libro es “aportar a consolidar una memoria social de lucha y agencia de los creoles” y su principal audiencia es la comunidad creole de Nicaragua, este no es su único objetivo ni su única audiencia. Este libro es una obra fundamental para los mestizos de Nicaragua; es una invitación a leer la historia del país desde otro lugar, con otra perspectiva. Nos da elementos para dialogar sobre la racialización del territorio, sobre las formas

<sup>1</sup> Entrevista con Edmund T. Gordon, septiembre 2017.

<sup>2</sup> En octubre del 2017, la tormenta Nate causó fuertes lluvias en Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

<sup>3</sup> Originalmente la cita es en inglés creole de la Costa Miskitu, pero aquí se presenta en inglés estándar. “Bueno, era jueves en la mañana. Estaba viajando desde Bluefields a Managua. Nada raro ocurrió mientras estaba en la panga, hasta que tomé el bus... La tormenta Nate había tocado la Costa y llovía fuerte... Y había una joven con su hija, como de tres años. La niña me observaba sorprendida, como si quisiera decir algo, pero no sabía lo que venía ... hasta que la niña se armó de valor y le dijo a su madre: “Mama, mira ese mono” ... Me impactó la niña porque era tan pequeña, y qué saben los niños sobre racismo”.



en que se expresa el racismo en Nicaragua y sobre el colonialismo interno que persiste.

El prólogo ayudará a contextualizar la obra de Ted y a vincularla a los debates actuales entre la comunidad creole de Bluefields. En estas páginas se intercalan una entrevista con el autor y breves relatos y reflexiones que él escribió y que conciernen al presente que vive la comunidad creole. El prólogo versa también sobre el profundo compromiso político de Ted con ciertas luchas y con un grupo particular de personas (como él mismo diría). Si bien contar con la traducción de su trabajo en español ha involucrado a viejos y nuevos colegas que compartimos el compromiso del autor, esta publicación no habría sido posible sin la paciente perseverancia de Ted y la disposición de la máster Alta Suzzane Hooker Blandford, rectora de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN).

**FS:** Han pasado ya 20 años desde que publicaste tu libro en inglés y un poco más de 35 años desde tu primera visita a Nicaragua. ¿Por qué publicar tu libro ahora y en español?

**EG:** No planifiqué publicar el libro ahora. Coincidió que obtuve recursos para hacerlo y que la URACCAN estaba interesada en publicarlo, aunque hacerlo era una deuda pendiente con Nicaragua. El libro nació como parte de un proyecto de investigación activista que inició en un contexto (los años 80) y por razones particulares. Sin embargo, a finales de los 90 lo escribí en inglés y bajo cierto formato por motivos académicos. Se podría pensar que publicar el libro en aquel momento en inglés fue apropiado, al menos simbólicamente, dado que es el idioma de los y las creole, los protagonistas de este libro. Sin embargo, para muchos creole resulta más fácil leer textos académicos en español que en inglés, dado que el español es la lengua de su educación formal. Por otro lado, publicarlo en Nicaragua hace que el libro sea más accesible físicamente y permitirá que deje de ser el tipo de mercancía académica que fue en su versión en inglés.

**FS:** ¿Cuál fue tu objetivo al escribir el libro?

**EG:** Desde un inicio el objetivo del libro era hacer una contribución a ciertas luchas y a un grupo particular de personas, los creole. Quise contribuir a ese objetivo de varias formas. La primera fue crear una historia de los creole que les sirviera de base para aportar a la consolidación de su identidad. Hay en el libro, además, una propuesta política con respecto a la forma que en mi opinión debe tomar esa identidad, una forma quizá más afrodiaspórica que la que los

creole habrían asumido en aquel momento. La segunda fue dar a los creole una voz, darles la palabra. Si bien una parte del libro es mi voz narrando una historia autoritativa, la otra parte intentó incluir las voces de los creole hablando sobre sí mismos. La tercera fue mostrarles a los creole que ellos tenían agencia, porque en aquel momento (los años 80) imperaba el sentir de que los creole no tenían agencia, que no eran políticos, que no luchaban. Lo escribí también para apuntalar aquello contra lo que luchaban los creole: el racismo, la opresión de clase, el imperialismo. En definitiva, el libro pretendía aportar a consolidar una memoria social de la lucha y la agencia de los creole.

**FS:** Algunas partes de tu texto expresan una suerte de memoria personal de los años 80, inevitablemente ligada al proyecto político que en ese entonces se construía en Nicaragua, así como a algunas de las contradicciones de ese proyecto. ¿Lo ves como una memoria de aquellos años?

**EG:** El libro en realidad es engañoso en la medida en que lleva a pensar que ofrece un recuento de ese periodo y de mi involucramiento en lo que entonces ocurrió. Pretende además crear cierto nivel de vulnerabilidad de mi parte al hablar de mi participación en aquel proceso. Pero, de hecho, aunque contiene algunas cosas que sucedieron en esa época, en realidad muy poco de lo que ocurrió está ahí, en particular muy poco de mi experiencia personal durante esa época. Sin embargo, creo que a fin de cuentas lo que realmente muestra el libro es lo poderoso que fue ese periodo, porque a pesar de que intenté que nada apareciera, inevitablemente algo apareció.

**FS:** La discusión sobre la identidad es también parte de ese proyecto político/personal, algo que discutís a lo largo del libro y que en gran medida define el trabajo que has hecho en Nicaragua.

**EG:** Sí, habla de mi interés. En el libro intenté posicionarme de forma central en el texto e informar a los lectores por qué estaba interesado en ese tipo de temas y qué estaba en juego. Pero, en general, el libro es una especie de velo, revela lo bastante para lograr algo, pero nunca muestra todo...y, a estas alturas no sé qué sería “todo”. Por ejemplo, sentí que si intentaba escribir sobre los años 80 no podría hacer justicia a aquel momento, porque para mí fueron una experiencia vivida y no una experiencia etnográfica. Esa es una de las razones por las cuales me resultó tan difícil determinar qué añadir y qué eliminar del texto. En una historia tan compleja y personal, ¿qué eliminás? Había mucho que contar, y me sentía muy vinculado a todo aquello como para atinar a resolver eso. Pero



tuve que editar mi narración para hacerla “útil” de alguna manera y ofrecer un recuento básico de lo ocurrido. Al final el mensaje es que el tener que hacer del libro una mercancía académica me ayudó en realidad a escribirlo.

**FS:** Voy a regresar a la memoria. Tu trabajo nos plantea una memoria social ligada a la historia de un pueblo y a sus luchas por construir su identidad. Actualmente vemos varios cambios en la sociedad costeña, cambios en el espacio de las comunidades del Caribe en el marco jurídico, en las narrativas culturales, en la cartografía de la nación y en la demografía de ese espacio, dada la mayor presencia mestiza en el Caribe. ¿Cuál puede ser el papel de esa memoria en la coyuntura actual de la Costa Caribe y de Bluefields en particular?

**EG:** Este es definitivamente un libro sobre la memoria, no hay duda de eso. Es sobre memoria, identidad y políticas raciales; y contribuye a reorganizar la memoria, esa es su base política fundamental. Es fortuito que el libro se publique en español ahora porque hay cosas que están ocurriendo en la Costa, particularmente con la construcción de la carretera a Bluefields, y esas cosas permiten que el libro sea un punto de referencia, una especie de fotografía del antes y el después de la carretera. Habrá que ver qué ocurre en el futuro, ahora que Bluefields estará conectada de forma más directa con el resto de Nicaragua. Lo cierto es que demográfica y económicamente será más fácil el vínculo con el Pacífico. En ese contexto, el libro puede brindar una suerte de línea del tiempo sobre lo que ha sido la identidad, la cultura y la política creole.

**FS:** ¿Te parece que la construcción de la carretera es un momento único de inflexión o de cambio?

**EG:** A lo largo de la historia de los creole hay muchos momentos como este; son momentos de cambio que vinculan a los creole con el mundo exterior, por ponerlo de alguna forma. Por ejemplo, está el momento de creación o de etnogénesis, cuando los zambo-mískitu toman el poder en la Costa y los creole se liberan de la esclavitud y se construyen a sí mismos como pueblo. Hay entonces una inserción transnacional que, en el marco de la disputa entre ingleses y españoles, permitió que los miskitu gobernaran ese territorio durante sesenta años. A finales del siglo XIX se da otro momento de cambio: el encuentro de los creole con la modernidad que llega de la mano de los moravos, por un lado, y por el otro, de la economía capitalista de enclave. A esto le siguió la Reincorporación y los años cuando la economía de enclave disminuye y entra el colonialismo interno con la españolización de la región en los años 60.

Finalmente, está la Revolución y en ese momento ocurren dos cosas muy importantes: la elite creole, que había sido mecenas de la cultura creole, emigra, y el gobierno sandinista hace enormes esfuerzos por llevar la señal de televisión (tv) a la Costa, lo cual lleva a la mediatización de la región. Antes no había señal de tv, sólo se captaban algunos canales de Costa Rica, pero de forma borrosa. Cuando se logra tener la señal desde el Pacífico la gente comienza a comprar televisores y VCR y con eso cambia la vida cultural nocturna de Bluefields. Si le preguntas a la gente cómo era Bluefields en los años 70 y a inicios de los 80 te contarán que las tiendas estaban abiertas hasta las 8 o 9 pm, que había tres cines y tres locales donde se tocaba música creole por la noche, de jueves a domingo. Todo eso cerró en los 80 o quedó destruido por la guerra. Esas dos situaciones, la salida de las elites y la mediatización, llevaron a un gran cambio cultural que la gente casi no percibe.

Hoy en día la gente creole está conectada entre ellos y con el mundo externo a través de internet, con Facebook e Instagram. Lo que vemos es que la vida, su ritmo, el lenguaje son los de una cultura transnacional; con la carretera y con los *call centers* las cosas cambiarán aún más. Y menciono a los *call centers* porque antes la gente migraba a los EUA y mandaba remesas o se iban en barco, pero siempre regresaban a sus comunidades, y la reproducción biológica de esa fuerza de trabajo estaba en la Costa. Ahora, con los *call centers* en Managua, hay un mayor número de gente joven que hace su vida y tiene a sus familias en Managua, no en Bluefields, por ejemplo. Es evidente para mí que la comunidad creole está más dispersa.

**FS:** Sin embargo, esa cultura negra transnacional a la que te referís está ligada a una identidad diásporica que defendés en tu libro.

**EG:** Sí, los creole son parte de una comunidad negra más amplia, una forma transnacional de negritud. Desde sus orígenes Bluefields estuvo conectada directamente con el resto del mundo. En el apogeo del enclave económico la elite creole podía leer los periódicos llegados de Nueva Orleans y los jóvenes viajaban a la zona del canal (en Panamá) a jugar béisbol. Hoy en día Bluefields está todavía más conectada con el exterior. Todo el mundo tiene un celular que le permite comunicarse al instante con Managua, Costa Rica, Miami y Nueva York. Y a través de esos celulares la gente está conectada al internet, lo cual significa que envían mensajes de texto, están en Facebook y usan Instagram y Whatsapp. El tema es que actualmente van perdiendo mucho de su “creolidad”. La cultural joven creole, conectada con sus pares extranjeros, es hoy en día en muchos sentidos indistinguible de las formas co-modificadas de afropolitanismo, que al

final acaban siendo únicas apenas en sus formas de ser afrolatino, afrocaribeño, y afroamericano mezclados con lo local.

Por otro lado, la comunicación entre lo rural y lo urbano está cambiando. Antes, por ejemplo, los creole de Bluefields presumían no ser del “monte” y no “ensuciarse” con el trabajo del campo o de la pesca, pero al final la gente lo hacía, la gente estaba ligada a esas actividades. Hoy eso se ha perdido por completo, incluso en lugares como Pearl Lagoon. En general hoy los creole son cada vez más urbanos.

★★

*A Facebook selfie posted by my light skinned fourteen-year-old “nephew” labeled “Focking Buay;” left hand on crotch, right hand taking selfie; Short, tight white button-up shirt, three buttons open at the neck; Red pants; Yellow baseball cap, brim turned up, tag still on; Big lenses with thick black frames glasses; (Russell Westbrook<sup>4</sup> look intentional?).<sup>5</sup>*

Hay conciencia y cierta aflicción ante los “problemas” sociales comunes en la diáspora: drogas (cocaína, crack), delincuencia menor, violencia—algunas veces homicida. Los de reputación “respetable” se lamentan por la situación, pero, a fin de cuentas, como en todas partes, también los intelectuales orgánicos del mundo se lamentan por los “no respetables”.

Kila-B, un artista creole de dance *hall/hiphop*, en su último video titulado “Zona sangrienta” lidia con la violencia y el reciente asesinato de un amigo. Su video abre con Kila-B de pie, contestando su teléfono celular. Tras él, en la pared, una reproducción de la cubierta del álbum *Uprising* (Levantamiento) de Bobby Marley, pero con escenas de la Costa Caribe de Nicaragua. Una bandana de color azul cielo sujeta su cabello a lo rasta. La llamada es de un amigo de fuera de la Costa—¿Managua? ¿los EUA?

*So what happen Killa? What go on? I hear a lot of things that go on home, man.*

*A lot of things go on in my country  
A lot of things go on in my home  
Them got plenty sorrows in the family*

<sup>4</sup> Russel Westbrook es un jugador de basquetbol. En el 2017 se le consideraba el jugador más valioso de la NBA. Se caracteriza por su estilo de vestir excéntrico y ultrachic.

<sup>5</sup> Un selfie de Facebook titulado “Focking Buay”, subido por mi “sobrino” de tez morena clara. Su mano izquierda en su “paquete”; con la derecha toma el selfie. Camisa blanca de botones, los tres primeros desabotonados dejan ver su cuello; pantalón rojo; gorra de beisbol amarilla, con la visera hacia atrás y mostrando todavía la etiqueta; lentes oscuros grandes con un grueso marco negro (¿Es intencional ese *look* a lo Russel Westbrook?).

*Take a look around, bare bloody Zone*

*Ra ra One just dead  
Couple days a pass then a next one dead  
Ras me no know what a happen to them  
Them a killing each other  
Them going straight to hell*

*Pim, you just hear the church bell  
In a my home sad story to tell  
Them no believe in God, them believe in Lucifell  
In a them heart them going bad, them no doing so well<sup>6</sup>.*

**FS:** Arriba mencionas, por un lado, cambios en la vinculación de la comunidad creole con otros espacios de la nación y más allá de la nación, por otro lado, los cambios que eso ha tenido en la vida de las comunidades, en su territorio, en su espacio. Hoy, como sucede en otras comunidades de Nicaragua, las comunidades creole son cada vez más urbanas, los creole tienen una presencia más fuerte en Managua (migración interna) y se vinculan a formas transnacionales de negritud. ¿Cómo pensar la identidad creole en el marco de estos cambios?

**EG:** Históricamente los creole han luchado por construir identidades que les fortalezcan, en contextos históricos donde otros con mayor poder los han interpelado como negros subhumanos. Las colonias (británica y española) los vieron como propiedad (esclavos). Al inicio de la construcción de la nación, los mestizos nicaragüenses los representaron como “no nacionales”, jamaquinos negros, intrusos, opresores de los miskitu. En el siglo XX los definieron como jamaquinos negros extranjeros (gente afrocaribeña), hipersexualizados y subhumanos. Muchos mestizos hoy los ven como hipersexualizados, hipermasculinos, o como presuntos criminales nacionales.

Ante esto, los creole han luchado por autoconstruirse y exigir autonomía. Hemos visto que a lo largo de la historia han enfatizado diferentes identidades: primero la cultura y ciudadanía “cadete”<sup>7</sup> británica, superior a la mestiza y a la miskitu, pero inferior a la blanca. Se definieron como gente de la Mosquitia, parcialmente indígenas; como africanos, con el movimiento UNIA; como creole,

<sup>6</sup> Las versiones en español de este y otros epígrafes, poemas y canciones citados en el libro pueden verse en el anexo. [N. de la T.].

<sup>7</sup> La palabra *cadete* denomina a una persona o grupo que aspira a ocupar una posición jerárquica “más alta”.

nativos costeños de piel clara y clase media en oposición a los negros pobres; como protestantes, liberales, costeños, y negros afrodiaspóricos. En todos esos momentos han ocupado un lugar ambiguo en la nación, en un espacio racializado como negro.

Los creole hoy continúan buscando formas positivas para identificarse autónomamente ante los mestizos y frente a la interpelación y el colonialismo interno. Quieren lograr una economía y una forma de gobierno autónomo regional. Estos cambios en sus formas de definirse por sí mismos nos muestran que también cambia el contenido de una identidad como pueblo (siempre ligada a conceptos de nación tales como la autoctonía y la autenticidad relacionados con un espacio específico).

Hoy, como en otros momentos del pasado, los creole han optado por asumir una identidad afronegra. Para ello se han basado, en gran medida, en su interpelación como negros en el contexto nicaragüense y en su localización en un espacio concebido como nacionalmente negro, en una nación oscura pero enfáticamente no negra. Han hecho esto también a partir de su apropiación de los enlaces (discursos y representaciones) con una negritud diaspórica política y a la vez comercial que viene de los EUA y del Caribe y que en el contexto nicaragüense los ubica como cuerpos deseables y a la vez monstruosos—simultáneamente aberrantes y exóticos, modernos y antimodernos.

Esto tiene que ver con la mediatización que mencioné y con la vinculación con una cultura y una política negra transnacional, que además ocurre en el marco de la lucha por reivindicar sus derechos dentro de un nuevo régimen multicultural en Nicaragua. En esa lucha las personas que forman parte de la comunidad creole se posicionan de diversas formas. Muchos se ven a sí mismos culturalmente distintos, habitantes de una tierra y un territorio que precede la conformación de la nación nicaragüense como hoy la conocemos y, por tanto, con derechos al territorio y a la autonomía con respecto a esa nación. Ahora bien, asumen la base y el contenido de su diferencia cultural, pero por lo general no la articulan sino a través de la diferencia de idioma. Esta idea la sustentan los creole radicales, los protonacionalistas representados por los integrantes y los defensores del primer Gobierno Comunal Creole de Bluefields, ahora políticamente aliados con Yatama.

Otros miembros de la comunidad se ven a sí mismos como residentes de un espacio, y por tanto, con derecho a la autonomía política en ese espacio, pero sienten que las maquinaciones del actual gobierno, la población mestiza y las incursiones económicas en la zona les niegan esa autonomía. No están

tan enfocados en el territorio, sino más bien en su marginación ante el aparato estatal y la economía. Su preocupación es enfatizar los cambios culturales que se han dado, cuyo marco de referencia son los años de la respetabilidad protestante creole, y ven al primer grupo como unos radicales peligrosos que no están dispuestos a hacer concesiones. Y luego están quienes se miran a sí mismos como negros nicaragüenses, y por tanto, con derechos civiles en la Costa, pero específicamente en Managua y en el resto de Nicaragua, lugares donde se sienten víctimas de estereotipos raciales y se consideran privados de sus derechos civiles.

Las diferencias que señalo a lo interno de la comunidad creole, sumadas a la forma en que los percibe la sociedad nicaragüense en general permiten entender el poco avance que hay en cualquiera de las agendas que menciono. La vieja lucha sobre la política y la identidad creole sigue latente, en un momento en que ambas (política e identidad) están bajo creciente asedio.

**FS:** ¿Podrías darnos un ejemplo del asedio a la identidad al que te referís?

**EG:** La construcción de la carretera nos ayuda a pensar sobre esto. Históricamente, en Nicaragua, donde el concepto de etnicidad se utiliza para establecer diferencias entre grupos poblacionales, los cambios culturales producen cambios en la identidad racial. El ejemplo más importante de esto es el cambio histórico de indio a mestizo. Siguiendo esto, uno podría considerar que la construcción de la carretera, con los cambios demográficos que traería consigo, dará lugar a que la comunidad creole pierda su cultura y su identidad racial, y eso significaría la desaparición de los creole como tales. Pero en realidad muchos creole no lo ven así, pues consideran que la carretera es genial, que hará que todo sea más barato, que será más fácil llegar a Managua, que han estado separados del resto del país por demasiado tiempo. Y cuando les preguntas si piensan que pueden perder algún aspecto de su cultura, te responden que ese no es un tema relevante, que ellos son creole, que siempre han sido creole y que siempre habrá una cultura creole.

Parte de eso ocurre porque los creole se identifican a sí mismos por el lenguaje, y no ven que este vaya a desaparecer, dado el valor comercial que tiene.<sup>8</sup> Pero además porque los creole no ven su cultura como un objeto o algo que “poseen” como propiedad. La cultura para ellos está compuesta por prácticas cotidianas, memorias sociales, relaciones familiares/comunales. Por tanto, piensan que en la medida en que existe una comunidad creole, la identidad creole no va a

<sup>8</sup> Por estar vinculado al inglés y por la relevancia del idioma como lengua franca de la economía.



desaparecer. No tienen temor a los cambios culturales que pueda traer consigo la carretera, ni ven posible un cambio demográfico masivo, ni les preocupa la creciente dispersión creole en Managua y en los EUA. Para los creole, la sobrevivencia económica de sus familias y de su comunidad es más importante que la sobrevivencia de prácticas culturales particulares, con excepción del idioma.

**FS:** Mencionas que tu libro contribuye a la conformación de una memoria social de lucha y agencia. ¿Cuáles son, si los hay, los marcos de la lucha creole hoy?

**EG:** La comunidad creole continúa luchando, de alguna forma más que en los años 60 y 70. Hay mucha gente que está planteando cosas importantes sobre la esclavitud, la memoria, y en todo eso hay elementos políticos. Como mencioné, hay un grupo de personas luchando por el territorio. El desafío es que no existe en los creole una mirada unificada sobre muchos de estos temas. Entonces, sí, hay mucha agencia, la gente habla sobre los derechos de los creole, sobre nociones que atañen a la negritud, la creolidad, y la relación entre ser creole y negro. Todo esto es muy fuerte, tan fuerte como lo fue al inicio del siglo XX con el movimiento de Garvey, pero ¿qué significa esto en términos de las cosas cotidianas por las cuales lucha la gente, por ejemplo, en la lucha por el territorio? El problema real en la lucha por el territorio es que los creole de Bluefields, e incluso los de Pearl Lagoon, llevan ya muchos años separados de una producción agrícola que los vincule a la tierra. Entonces existe una infinidad de razones por las cuales se entiende la relevancia política de la lucha por la tierra y el territorio; el problema es que es difícil que la gente se motive a luchar por un territorio con el cual no tiene una relación fuerte. Ellos vuelan sobre el territorio, o se desplazan por el camino a Managua, y esa es la relación de la mayoría con la tierra que es parte de su patrimonio. Existe una desconexión real entre esa política y la cotidianidad de lo que significa ser creole. Y es difícil que la gente luche y arriesgue su vida por algo con lo que no sienten una conexión profunda.

Por otro lado, existe la noción de que los mestizos son racistas, pero es difícil identificar exactamente cómo se expresa ese racismo. En lo jurídico no hay barreras raciales, y los desprecios raciales son sutiles y se ocultan en el idioma del “colorismo”. El racismo antinegro es más espacial que interpersonal. ¿Qué derechos se demandan sobre qué? La experiencia es bastante amorfa. Es difícil formular demandas acerca de la identidad.

*August 10, 2016 was the 175th birthday of the second and final liberation of the enslaved in Bluefields and Pearl Lagoon. The events of this day in*

*1841 seemed to have slipped from Creole social memory and are totally outside Mestizo notions of Nicaraguan origins. The event came to my attention when working through a trove of archival documents brought back to CIDCA by the famous mestizo historian Dr. German Romero Vargas. It became part of this book and my presentations on Creole history in Bluefields over the years. The rediscovery of the fact of enslavement is the single most noted contribution of this book for Creoles.*

*Colleagues of the Afro-Commission at University of the Autonomous Regions of the Nicaraguan Caribbean Coast (URACCAN) sought to re-insert emancipation into Creole social memory and the politics of a Creole identity grounded in diasporic notions of Africaness and Blackness. For them a key part of this memory work included state recognition of the date and a public celebration of the event.*

*That August 10th the Afro-Commission lead a parade through the streets of town which culminated at Reyes Park in front of the Municipal Government building. The group had done a lot of work to achieve the declaration of the month of August as el Mes de la Herencia Negra and to have August 10th officially commemorated. At the park, on a stage erected for the purpose, the Presidenta de la Junta Directiva Consejo Regional Autónomo and the Secretario Político del FSLN y Delegado Presidencial para el Caribe Sur, both blacks, were to give speeches observing the moment. The Creole women of the Afro-Commission, though they were the organizers of the event, declined any role on the stage. As respectable Creole women, this would have been moderately inappropriate. As proponents of a moderate Creole/black cultural nationalism this also would have placed them in an uncomfortable nonconformity with the reigning Creole Sandinista advocacy of “intercultural” recognition and harmony in a politically semiautonomous region. It would also have signaled their identification with the Sandinista state’s position on this issue, the state who they had petitioned for recognition of the moment. This latter would have put them at public odds with the portion of the Creole community with a hard-racial/cultural autonomy perspective. This position was represented by a group, who until recently had been in charge of the Creole communal government and which had been active in seeking the granting of Creole territorial rights to a huge swath of territory in the Southern Caribbean region including Bluefields. This group had been removed from power by another supported by the FSLN so that in effect there were two Creole communal governments in Bluefields each claiming legitimacy.*

*Well, the event did not go as planned. The two groups that the Creole Commission had sought to avoid conflict with, clashed themselves. From the stage, the official speakers began extolling the importance of the commemoration of the day and month and praising the progress that had been made in recent decades for Coast people - Regional autonomy for the Caribbean Coast, land titles for indigenous and Black communities and territories, development projects for the area.*

*As the speeches began, a group of ten to twenty Creole protesters, marched into the park and took up position in front of the stage shouting slogans and carrying signs reading:*

*“Our land Our fight Emancipation our rights”*

*“Stop Oppression!!! Modern Slavery Is abomination.”*

*“You divide But you will never Conquer”*

*“Restitution or Reparation Slavery Compensation”*

*“Alcaldia Respect Communal Land”*

*and yelling at the speakers in English Creole, loudly enough so that, though amplified, they could not be heard:*

*“Where the law Johnny? You eat up the demarcation law”*

*Claiming that one of the speakers had given her the middle finger one of the leaders of the insurgent group threw coins at him. Explaining her actions to a reporter from a national newspaper, she claimed “: “Me hizo la Guatusa, Johnny Hogdson...Y yo, por lo tanto, tuve que por lo menos pedirle que me respete. Y ¿qué es lo que yo hice? Tírarle la moneda en dos sentidos, por traidor y por vulgar...Y hoy los negros están demostrando que ese grupo, los negros políticos, están demostrando que todavía tienen una esclavitud mental.” The protestor’s concerns, as reflected in the signs they carried and the slogans they chanted were about Black autonomy and territory<sup>9</sup>.*

El evento es aleccionador. Nos muestra que la comunidad creole políticamente activa está dividida. Pero también que entre todos, o al menos entre muchos creole aún existe un anhelo por alguna forma de autonomía cultural, y una honda

<sup>9</sup> Las versiones en español de este y otros epígrafes y poemas citados en el libro pueden verse en el anexo. [N. de la T.].

nostalgia y deseo de tener en el futuro un idílico pueblecito y un pasado comunal culturalmente homogéneo.

Un grupo creole inició la limpieza para cultivar una franja de tierra perteneciente al antiguo OPROCO, al suroeste de Bluefields. Ahí están creando un nuevo pueblo creole, reimaginando o reconstruyendo el Bluefields y la autonomía creole de un pasado lejano, como la describo en este libro. Sin embargo, estos colonos están en lucha con sus vecinos, el territorio Rama Kriol, sobre cuya tierra parecen estar y a quienes tendrán que pagar impuestos. La comunidad está situada al lado de la nueva trocha que, por primera vez en la historia, conecta a Bluefields con el resto del país a través de una carretera. Todos los días se ven camiones, demasiado grandes para transitar en las calles de Bluefields, llevando la Nicaragua mestiza cada vez más adentro de lo que fue el corazón del mundo creole.

**FS:** En los noventa, cuando escribiste el libro, planteaste la relevancia de una identidad diaspórica, anclada en una propuesta política que desafiara el racismo de las sociedades contemporáneas. Sin embargo, actualmente hay una suerte de identidad negra transnacional comercial (hasta cierto punto ligada a la diáspora) que cuestionas. ¿Cuál es tu mirada hoy sobre lo que llamas una identidad diaspórica?

**EG:** Creo, de manera bastante abstracta, que la diferencia es buena; y cuando hablo de diferencia estoy refiriéndome a temas ligados a género, raza y cultura. Algunos pensadores posmodernos afirman estar en contra de la raza y a favor del particularismo universal. Ellos consideran que hay que celebrar las diferencias, y que las diferencias relevantes existen entre individuos, no entre grupos de individuos. Las diferencias entre grupos de individuos están basadas en una desigual distribución de poder y, para ellos, es ahí donde está el problema. Para resolver esto proponen lo que llaman *particularismo universal*.

Yo estoy de acuerdo con la diferencia; considero importante ser diferentes, pero apunto también hacia lo comunal; tanto la diferencia como lo comunal coinciden cuando la gente se identifica con un colectivo. Creo que en un futuro utópico pueden existir muchos colectivos de personas que se juntan a partir de cosas que son importantes para ellas, como son la cultura y la raza (que son comunes). Creo además que pueden juntarse sin necesidad de jerarquías, en estructuras permeables que permitan que la gente se mueva entre grupos y colectivos. Entonces estos grupos tratarán de crear cierta uniformidad interna, pero en realidad construirán una experiencia comunal anclada en la diferencia.

En mi opinión, construimos esos colectivos por la vía del reclutamiento. El problema de la relación amo-esclavo no es la victimización del esclavo, sino la posición del amo. Lo que se necesita es que la gente se identifique cada vez más con la posición abyecta, y en la modernidad la posición racial abyecta es negra. Usualmente lo que se propone es que todo el mundo se acerque a la blancura o al privilegio, pero lo que debemos hacer es reclutar hacia la posición abyecta, en vez de hacia la posición del amo; debemos acercarnos a la negritud. Sin embargo, el reclutar hacia la negritud nos deja en una situación donde se puede asumir que hay uniformidad en la negritud, y eso para mí es problemático.

Debe existir diferencia, comunalidad en la diferencia. La diferencia que podemos crear dentro de la raza es la diferencia cultural. Entonces una de las cosas que veo como problemáticas es que parte del proyecto de la diáspora se basa en el reclutamiento de una forma particular de política y moralidad centrada en la noción construida de negritud. Esto permite que gente como yo, gente como vos, o como mi padre—que es bastante oscuro—seamos todos negros, porque la negritud no tiene un color como tal, es más bien una posicionalidad. En ese contexto, en la medida en que reclutas a la gente, la negritud tiende a perder su particularidad cultural y ahí tenemos un problema, y eso es lo que veo está pasando con el proyecto diaspórico. Cada año los censos en Brasil y en Puerto Rico, por ejemplo, identifican a más gente que se define como negra. Los creole en Nicaragua, que hace treinta años definitivamente no se miraban a sí mismos como negros, hoy se definen así. Pero son reclutados a una negritud mercantilizada que considero políticamente problemática. Así como también es problemática la pérdida de diversidad; se pierde el sentido de diferencia que es la base de una comunalidad muy rica y de una diferenciación que considero que hay que defender y no dejar que se pierda.

Una de las cosas que se pierden a medida que este proceso avanza es que cuando vamos a un rancho como *Four Brothers* la música que escuchamos es muy ecléctica en el sentido de que podemos escuchar varios tipos de música negra y música de otras partes del mundo, excepto música creole de Nicaragua, porque ya no existe. Los creole seguirán existiendo en Nicaragua, pero tal vez serán indistinguibles de otros creole, por ejemplo, los de Costa Rica, o los afroamericanos en Austin, Texas.

La ausencia de una economía regional, el colonialismo interno, el flujo de capital internacional y la migración señalan para los creole la posible muerte de la comunidad creole. La esperanza es que la negritud creole continúe el proceso

de reclamar la posición abyecta de negritud global que enfatiza una política de liberación sin perder la belleza del lugar y la memoria social que deriva de la particularidad y la diferencia.

**FS:** ¿Qué esperas de la publicación del libro?

**EG:** El libro no lo escribí sólo para los creole, sino también para los nicaragüenses en general. El libro quiere suscitar un debate sobre quiénes son los nicaragüenses y contarles quiénes son los creole —una comunidad prácticamente borrada de la historia de Nicaragua. Quería que las y los nicaragüenses tuvieran más conocimiento sobre la existencia del pueblo creole, pero sobre todo quería que conocieran más sobre la forma en que Nicaragua ayudó a crear esta comunidad, y cómo en medio de la lucha nacional contra el imperialismo y el colonialismo los propios nicaragüenses estaban involucrados en un tipo de colonialismo interno. Mi trabajo documentó precisamente la forma en que raza y cultura se constituyen en espacios y relaciones de poder y cómo se materializan en la nación.

En ese marco, espero que el libro se lea no sólo como la narración de la historia de un pueblo, sino también como un trabajo teórico políticamente comprometido. Espero también que su publicación en español sea un aporte a los diálogos entre nicaragüenses y otros latinoamericanos que procuran hacer un análisis crítico de los procesos sociales que atañen a la raza, la cultura, la clase, el espacio y la nación; y así aportar al permanente afán de desarrollar prácticas intelectuales de liberación.



# PREFACIO

I'm Black History. I'm Black Culture  
I'm Black History. I'm Black Culture

We put the labor. The Indian put all the land.  
They slave every effort out of us for boost their production.  
Hey, could we have a little share, a people contribution,  
for four hundred years of building up your nation?

I'm Black History. I'm Black Culture.  
I'm Black History. I'm Black Culture.

They kidnap you long ago and disabuse your mind,  
that you don't even know your name, even your language.  
You were living in a blind state where you couldn't communicate.

I said they're robbing, they're robbing my culture.  
I said they're robbing, they're robbing my culture.

Now is the time to reeducate yourself.  
Cause we're living in a time that is reorganizing itself.  
So get right up its time to get your supper.

I'm Black History. I'm Black Culture.  
I'm Black History. I'm Black Culture.<sup>10</sup>

—“I’m Black History,” Soul Vibes, Pachanga Records, 1989

Este libro es un estudio sobre la política y la formación de identidad entre la población afrocaribeña “creole” que habita en el sur de la Costa Caribe de Nicaragua. Ha surgido de las experiencias que viví en Bluefields, Nicaragua, durante casi una década en los turbulentos años 80, particularmente de las luchas en que participé cuando estuve viviendo y trabajando allí. Durante aquellos años en Bluefields dediqué gran parte de mi energía a buscar colectivamente soluciones para los problemas que aquejaban a la población creole; problemas que abarcaban desde el desmoronamiento de la base económica comunitaria hasta la animadversión y desconfianza mutuas que reinaban entre la mayor parte de la

<sup>10</sup> Las versiones en español de este y otros epígrafes y poemas citados en el libro pueden verse en el anexo [N. de la T.]

población creole y el gobierno revolucionario sandinista. Muchos de los asuntos que se abordan en este libro surgieron como problemas prácticos derivados de la complicada relación entre los creole y los sandinistas.

Así, este libro tuvo su origen en el contexto de mi involucramiento en la política de la Revolución nicaragüense, y es una expresión de mi constante esfuerzo por hacer antropología de la liberación. No es una etnografía convencional, y no me considero un etnógrafo convencional. Mis objetivos en Bluefields eran vivir como un miembro de la comunidad y contribuir a un proceso político, pero de ningún modo producir un relato etnográfico mercantilizable acerca del “Otro”. Por consiguiente, el mío no fue un “trabajo de campo”, sino un “trabajo de hogar” —el trabajo de un compañero comprometido que residía con ellos, no el de un observador que está de visita (Visweswaran, 1994; Williams, 1995).

Una de las afirmaciones que guían este libro es que el involucramiento político explícito puede agudizar la introspección etnográfica y la comprensión teórica y legitimar la autoridad de la etnografía. Por consiguiente, comienzo por hacer una descripción reflexiva de mis convicciones y mis participaciones políticas, y de cómo estas guiaron mi vida y mi trabajo en Nicaragua y configuraron esta etnografía. Asimismo, establezco aquí mi postura como autor(idad) de este texto. Argumento, sin embargo, que es la índole políticamente comprometida de mi trabajo lo que aborda más de lleno la tan lamentada crisis de autoridad de la etnografía.<sup>11</sup>

A principios de los años 80, conforme me iba involucrando más de lleno con la comunidad creole, me di cuenta de que su historia ofrecía respuestas a muchas de las preguntas que nos hacíamos cuando buscábamos soluciones para los problemas de la comunidad. Por ejemplo, en los primeros años de la Revolución, una de las dificultades era la aparente incapacidad de los creole para adaptarse al sistema estatal de distribución de bienes de consumo básico. Mis colegas y yo hicimos una investigación histórica al respecto y encontramos que, en general, los creole habían ocupado una posición de intermediarios en la jerarquía laboral durante el apogeo del enclave económico estadounidense en la Costa Atlántica<sup>12</sup>. En aquel periodo los productos importados resultaban asequibles, y los creole

<sup>11</sup> A este respecto, considero mi trabajo como parte de un paso que dieron las mujeres académicas y las de color para “hablar desde el lugar en que una está situada, a fin de especificar como ‘home’ nuestros sitios de enunciación”, es decir, como un medio de descolonizar la antropología al “representar una política de locación diferente, que vuelve a dirigir la mirada hacia el terruño, en vez de mirar a lo lejos” (Visweswaran 1994, p. 104). La tarea, al concebirla de este modo, asume una índole radicalmente diferente del “trabajo de campo”, cuyo “objetivo principal es ... crear un entendimiento etnográfico del ‘Otro’”. La tarea más bien se basa en el esfuerzo de los “conciudadanos” por entender lo que se tiene que hacer, por qué tiene que hacerse y cuáles son las consecuencias de hacerlas de un modo o del otro” (Williams 1995, p. 25).

<sup>12</sup> A partir del 15 de marzo de 2016 el nombre oficial de la Costa Atlántica es Costa Caribe.

se habían acostumbrado a ello. Tras el Triunfo de la Revolución Sandinista, sin embargo, la relativa escasez de esos bienes y las regulaciones que sobre ellos imponía el Estado hicieron que los creole se sintieran “pobres”, y eso amenazaba su posición simbólica clave como “clase media” en la jerarquía social costeña. Por tanto, eso causó descontento y renuencia a aceptar las nuevas disposiciones para la distribución de bienes de consumo.

Investigaciones posteriores dejaron claro que la política y la identidad de los creole habían sido profundamente influidas por las experiencias que vivieron durante el enclave estadounidense. Eso confirmó mi impresión de que los detalles empíricos y las generalizaciones analíticas que surgieron de la cuidadosa reconstrucción de la historia creole constituían un punto de vista indispensable para entender qué fue lo que falló y por qué falló una vez que la Revolución Sandinista llegó a la Costa Atlántica en 1979, y eso explica mi decisión de enfatizar la etnohistoria en este libro. Este énfasis se vio reforzado asimismo con la investigación histórica inicial, que reveló que la historia de los creole no sólo era valiosa y fascinante, sino que su particularidad ofrecía una perspectiva única acerca de muchas de las dificultades teóricas y las políticas medulares de la diáspora africana en general.

Unas veinte mil personas creole<sup>13</sup> habitan en comunidades esparcidas por toda la Costa Caribe de Nicaragua (históricamente conocida como la Mosquitia). La cultura creole se formó en el siglo XVIII en el seno de una pequeña sociedad de esclavos establecida en la Mosquitia bajo dominio británico, unos ciento cincuenta años antes de que surgiera la cultura nacional nicaragüense, ahora dominante. Aunque hoy en día los creole constituyen apenas una pequeña minoría dentro de la población de una zona de gran diversidad racial y cultural, los creole han tenido un protagonismo histórico en la vida cultural, social, económica y política de la región. Sin embargo, pese a su larga existencia y su centralidad, no aparecen en las narrativas sobre la historia, la cultura y la política nicaragüenses. Más sorprendente aún, cuando se escribió este libro los creole estaban igualmente ausentes en la historiografía y la etnografía de la diáspora africana en las Américas, aun cuando su cultura es una de las más influyentes y antiguas entre las culturas creole afrocaribeñas<sup>14</sup>. En consecuencia, un objetivo

<sup>13</sup> El censo de 2005 registra la población de los grupos de la Costa como miskitu (120,817); mayangna (9,756); rama (4,185); ulwa (698); creole (19,890); garífuna (3,271); mestizo (112,253). La mayoría de los creole habitan en la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), donde suman 16,607, que es el 5.4% de la población de esa región (Instituto Nacional de Información de Desarrollo, INEC, 2005). Esas cifras oficiales son probablemente bajas para todas estas poblaciones.

<sup>14</sup> La cultura creole de la Costa Miskita tuvo un papel muy importante en la forja de la cultura creole de Belice. También ejerció considerable influencia en las culturas creole de Providencia, San Andrés, Boca del Toro, Panamá, el Caribe, Costa Rica, las islas Caimán y, hasta cierto punto, Jamaica (Holm 1978). Pese a su importancia relativa a este respecto, solamente Holm (1978), Olien (1988) y, más recientemente, Freedland (1988, 1995) han enfocado sus investigaciones en los creole. Desde la

principal de este libro es rectificar esa omisión dándole su lugar, en los registros históricos, a la población creole y a su singular experiencia.

A la vez que expongo esta etnohistoria y etnografía creole, exploro varios temas conceptuales interconectados que discurren a lo largo de este texto. Esos temas son centrales en los debates sobre culturas, identidades y políticas de la diáspora africana.

El primero de esos temas gira en torno al registro de los procesos entrelazados de acomodación y resistencia —fascinantes y a menudo desconcertantes— en la historia de los creole nicaragüenses. Una representación de la historia creole como la de Holm (1978), que está bien fundamentada y es relativamente convencional, y que admiro en muchos niveles, lo dice así. Un rasgo esencial de la etnogénesis creole fue el proceso de acomodación de los pueblos africanos y amerindios a la violenta esclavitud que ejercieron los británicos en la Mosquitia en el siglo XVIII. Luego, durante la mayor parte del siglo XIX la resistencia creole dio por resultado una de las pocas sociedades del hemisferio donde la población negra alcanzó un estatus de cuasi-independencia. Desde finales del siglo XIX hasta principios del XX, los creole se resistieron tenazmente al control nacional que ejercía Nicaragua sobre la mitad oriental del país. Más tarde, desde los años 40 hasta los 70 del siglo XX, los creole se acomodaron al nacionalismo nicaragüense y al control estatal y desempeñaron un papel en la consolidación del notorio régimen de Somoza.

Otras lecturas similares sobre la historia reciente de los creole, que enfatizan tales tácticas de acomodamiento, les crearon fama de pasivos y “reaccionarios” entre los mestizos nicaragüenses. Esas generalizaciones persistieron hasta bien entrada la era sandinista, cuando los creole apoyaron a Estados Unidos y mantuvieron una postura “contrarrevolucionaria” ante los esfuerzos de los sandinistas por “liberarlos”, lo que acentuó su fama de capitular ante la dominación (p. ej. Adams 1981a, 1981b; Bourgois 1981, 1985; Gordon, 1985).

En algunos aspectos el relato siguiente afirma esa periodización oscilante de la historia creole, un ir y venir de la acomodación a la resistencia. Sin embargo, cuestiono la validez de esas representaciones dicotómicas, y más bien demuestro que la política creole ha encarnado simultáneamente la acomodación y la resistencia. Esta posición, a su vez, es una manifestación particular del argumento medular de este libro: la política creole no es monolítica, ni estable, ni internamente concordante. Desde el momento de su etnogénesis, los creole han

---

publicación de este libro en su versión original en inglés en 1998, han surgido otras obras académicas sobre los creole (ver Jamison (2003); Pineda (2006); Morris (2016); Goett (2016).

incorporado esquemas de pensamiento y de acción que son múltiples y contradictorios, en suma, dispares. Esas complejidades internas no deben considerarse como anomalías ni como evidencias de desorden social. Son producto de la historia. Más concretamente, surgen de lo que llamaré —inspirándome en Antonio Gramsci— sentido común político de los creole. Mi intención es adentrarme en las expresiones externas del pensamiento y la acción política de los creole para explorar y analizar el reservorio cuasi-explícito e históricamente producido de las prácticas e ideas compartidas que ellos utilizan para interpretar el mundo que les rodea. Más que una historia de los acontecimientos, estructuras o actores políticos, este estudio es, primero y antes que nada, una historia del sentido común político de los creole y de la relación generativa entre el sentido común y lo que hemos llegado a entender como política creole.

El momento culminante en esta historia son los cambios notablemente rápidos de la política creole a principios de los años 80, que derivaron en un conflicto grave y abierto entre la mayoría de la población creole y la Revolución Sandinista. En 1979 los creole aceptaron la Revolución Sandinista encabezada por los mestizos, al mismo tiempo que reivindicaban los derechos culturales y raciales de la población creole. Para 1985, la mayoría rechazaba la Revolución y al mismo tiempo respaldaba el poder de los mestizos y de los anglos. Este libro explica esas transformaciones y aparentes contradicciones en la política y la formación de la identidad creole, mediante una etnohistoria y etnografía del sentido común político de los creole.

La lógica de mi enfoque en el sentido común creole como medio para entender la política creole se aplica asimismo a mi análisis sobre la formación de identidad. Muy a menudo, los analistas de la política creole —y más ampliamente, de la política racial— han formulado conclusiones sobre la identidad de un pueblo partiendo directamente de las acciones políticas observadas en un momento particular. Mi argumento, en contraste, es que la identidad y la política no son necesariamente coincidentes, y que podemos aprender mucho más sobre la formación de la identidad creole rastreando su relación no con acciones políticas concretas, sino, fundamentalmente, según cómo se generó a partir de configuraciones anteriores del sentido común político creole. Así como el sentido común creole es múltiple y contradictorio, así también lo son las formaciones de la identidad que ese sentido común genera y sostiene. En estas páginas demuestro no sólo que el contenido de la identidad creole cambia con el tiempo, sino que, en un momento dado, es reivindicado por personas de gran diversidad de culturas,

clases y “razas”. Esto sugiere que se tienen que reconsiderar las concepciones esencialistas de los creole, o de cualquier otra identidad racial/cultural<sup>15</sup>.

Este planteamiento ofrece además una base muy útil para entender el impacto del discurso racializado dominante acerca de la formación de identidad de los pueblos subordinados, como es el creole. Por ejemplo, analizo detenidamente cómo hablan y escriben las élites mestizas nicaragüenses para referirse a los creole en la esfera pública. Si bien ese discurso seguramente configuró el modo en que los creole piensan sobre sí mismos (es decir, cómo “se identifican”), afirmo que los efectos profundos de ello ocurrieron conforme se configuraba el contenido del sentido común creole, el reservorio simbólico en el que se basan los procesos de formación de identidad.

El racializado discurso contemporáneo de las élites mestizas es apenas un ejemplo de las condiciones inequitativas en que se ha formado el sentido común creole desde el siglo XVII. Esas condiciones, a su vez, son el punto de partida para entender la evolución de los contenidos de la identidad creole. Me interesan especialmente dos vertientes dispares de la identificación creole —la una “negra” y la otra “anglo”— debido a las implicaciones de esta coexistencia para la política creole y, más ampliamente, para las teorías sobre la diáspora africana. Ambas raíces (la memoria social de la esclavitud y la idea de Jamaica y de otras islas del Caribe, y más remotamente, la idea de África como tierra natal) y ambas rutas (una identificación con el Caribe negro y con la cultura popular estadounidense) son la base de la identidad diaspórica negra de los creole (Gilroy, 1993). Paradójicamente, muchos creole se identifican simultáneamente con pueblos de la comunidad anglo transnacional. Una vez más, los fundamentos de esta identidad son ambas raíces —la memoria social de la participación creole en la dominación ejercida por los blancos (primero los británicos y luego los estadounidenses) sobre la Mosquitia, y la memoria social de Bretaña como una tierra ancestral—, y ambas rutas: el rasgo fundamental en común del inglés como lengua materna y la religión protestante. Por ello afirmo que la identidad diaspórica transnacional de los creole no es homogénea ni primordial, sino que comprende al menos dos elementos sumamente dispares.

<sup>15</sup> En este libro empleo el término “racial/cultural” en vez de “racial” o “étnico” para nombrar subjetividades e identidades que se construyeron “históricamente, culturalmente [y] políticamente” (Hall, 1988, p. 29). En esto me he apartado de mi uso anterior del término “etnicidad” para describir a los costeños (p. ej., Gordon, 1995). Quiero enfatizar “la especificidad de la raza como un campo autónomo” en la construcción de la identidad “étnica”, misma que por lo general se asocia predominantemente con la cultura, a la vez que se mantiene el sentido de la importancia de esta última. Este uso que hago de lo racial/cultural pretende asimismo destacar la importancia de la raza como un “eje fundamental de la organización social” (Omi y Winant, 1986, p. 13). Para este fin utilizo también el término “racismo” para designar el ejercicio del poder sobre los grupos “raciales/culturales” subalternos en la Costa, así me opongo a la tendencia a utilizar el término “racial/cultural” como una forma de significar la interpenetración y articulación mutuas de estos procesos de identificación en la Costa Atlántica de Nicaragua.



Esto sugiere que se deben reconsiderar los conceptos académicos que afirman que la identidad diaspórica se origina en categorías raciales impuestas desde el exterior o auto-asignadas, o incluso que son productos homogéneos y necesarios de memorias y experiencias raciales compartidas. En el caso creole, la formación de identidades diaspóricas dispares debe entenderse, al menos en parte, como posicionamientos tácticos implementados por la comunidad en el contexto de las diversas ideologías raciales transnacionales y en confrontación con las hegemonías raciales nacionales particulares.

Si bien las identidades diaspóricas de los creole son sobre todo una política cultural construida, no son infinitamente contingentes ni híbridas. La relación generativa entre el sentido común político de los creole y la identidad y la política creole proporciona los fundamentos para argumentar a favor de su especificidad y particularidad. El sentido común político creole tuvo una construcción dinámica en el transcurso de su historia, y su contenido es único en la experiencia histórica de esta población. Por tanto, la identidad y la política creole están circunscritas por una particularidad que exhiben y que se basa en las especificidades únicas de la historia creole que forman parte de su sentido común político.

\*\*\*

El libro tiene en general un orden cronológico, y sus principales objetivos temáticos permean todos los capítulos. El capítulo 1 es una narrativa de los años iniciales de mi vida en Nicaragua y de mi experiencia política allá. Al mismo tiempo, esta narrativa es una descripción contextualizada del entorno político, social y espacial de mi trabajo en ese país, y expone cómo fueron surgiendo los principales temas del libro a partir de mi participación en las luchas de los creole.

Los capítulos 2 y 3 son un relato histórico de la comunidad creole desde la llegada de los africanos hasta la década de 1960. En ellos exploro también la relación entre la evolución de las identidades creole y los procesos políticos de la comunidad. En el capítulo 2 destaco en especial la etnogénesis del grupo como una forma única de sociedad cimarrona. En ese capítulo, la simultaneidad de la resistencia y la acomodación a la dominación que caracterizó ese proceso se presenta primero como un tema que impregna todo el resto del libro. El capítulo 3 expone una narrativa sobre la reincorporación de los creole a la modernidad occidental. Allí se describe cómo se desarrolla la política creole en el espacio negociado de una serie de proyectos hegemónicos. Ambos capítulos exponen primordialmente relatos de la formación histórica del sentido común político de los creole, y presentan el carácter múltiple e históricamente construido de ese sentido común.

En el capítulo 4 presento relatos de la historia de los creole que subrayan las interpretaciones múltiples que ellos hacen de los momentos históricos más importantes. Este capítulo viene a atenuar en parte el tono autoritativo de mis relatos de la historia creole al ampliar la descripción de esa historia y al demostrar la gran variedad de interpretaciones históricas que existen en los relatos “cotidianos” de la memoria colectiva. El capítulo cumple además otras dos funciones. Primero, en la medida en que la memoria social es esencial para la constitución del sentido común político contemporáneo, el capítulo 4 contribuye a un debate posterior sobre la diversidad de las políticas y las identidades creole contemporáneas. Segundo, introduce el tema de las identidades diaspóricas de los creole al presentar las memorias sociales selectivas de orígenes creole que son las “raíces” de esas identidades transnacionales dispares.

El capítulo 5 examina las representaciones prevalecientes de los mestizos acerca de los creole, de los otros costeños (poblaciones de la Costa Atlántica) y de la Costa como región, así como las maneras en que los mestizos se sitúan respecto de la nación nicaragüense imaginada. El capítulo describe las hegemonías nacionales y raciales y las ideologías transnacionales que, por su efecto en el sentido común creole, han mediado en la construcción de las identidades y las políticas de los creole. Aquí se completa el trabajo de campo sobre la historia y la contextualización que se inició en los capítulos anteriores para desarrollar el tema culminante del libro: la relación generativa entre el sentido común político contemporáneo de los creole y la política creole contemporánea.

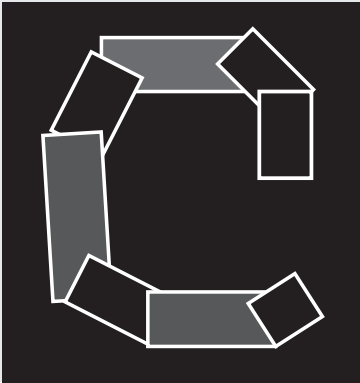
El capítulo 6 describe el sentido común político de los creole durante la década de 1970 y principios de la siguiente, analizando varios movimientos sociales de los creole. Me baso en ese análisis y en los capítulos anteriores para ilustrar cómo se construyó el sentido común político de los creole y cómo fue mediado por diversos procesos sociales. Destaco en especial la índole ambigua, múltiple y contradictoria de ese sentido común como un efecto de esa diversidad. El capítulo incluye asimismo mi argumentación acerca de la índole dispar de las identidades transnacionales creole, como parte de una discusión más amplia sobre el sentido común político.

La etnografía de la identidad y del sentido común político de los creole en las décadas de 1970 y 1980 sienta las bases para discutir cómo se generó la política creole a partir del sentido común político. El capítulo 7 expone de forma etnográfica las transformaciones que tuvo la expresión política creole en Bluefields desde principios de los años 80 hasta mediados de esa misma década. En este

capítulo describo cómo fue que los cambios vinculados al proceso revolucionario dieron lugar a varios conjuntos de ideas emanadas del sentido común político creole. Estas ideas, a su vez, sirvieron como principios organizativos en torno a los cuales se formaron las prácticas políticas de los creole y produjeron en la política creole una serie de cambios aparentemente contradictorios durante el periodo en cuestión.

Por último, concluyo tomando cierta distancia y reevaluando la propuesta política del libro y de su posible contribución a la comunidad creole, dados los enormes cambios que han ocurrido en Nicaragua desde que empecé mi trabajo allá y tras los cambios habidos en mi inserción en la comunidad. Hago asimismo un breve resumen de los aportes del estudio a una serie de debates teóricos presentes en la literatura sobre la diáspora africana y la raza en América Latina.

Un último detalle antes de empezar. Si bien yo soy autor(idad) de este libro, son muchas las personas que han hecho aportes al mismo, así como al trabajo del cual surgió este texto. Los años de interacción con Daisy Garth y Charles Hales, así como con Mike Gray y Greg Jackson, han influido profundamente en las ideas y posiciones intelectuales y políticas que aquí se exponen. Espero que el libro refleje mi afán por la justicia social y los principios humanistas que me inculcaron mis padres, los doctores Susan G. Gordon y Edmund W. Gordon. Otras muchas personas contribuyeron de muy diversas maneras: el Prof. Hugo Sujo, Alan Stephenson, Azalee Hodgson, Maude Berger, George Berger, Alma Archibald, Mark Anderson, Galio Gurdián, Justin Wolfe, James Brow, Kamala Visweswaran, Richard Stephenson, Noreen White, Katherine Yih, Jeffery Gould, Philip Dennis, el Rev. Vernon Nelson, de los Archivos Moravos, el personal de préstamos interbibliotecarios de la Universidad de Texas-Austin, Virginia Hagerty, Kathy Bork, Carolyn Palaima, el Cidca, Ronald Hodgson y St. Claire Drake. Durante los casi cuarenta años que han pasado desde la primera vez que viajé a Nicaragua y viví las experiencias que me motivaron a escribir este libro, muchas otras personas contribuyeron de forma positiva o negativa a este proyecto. A todas ellas les doy las gracias.



# APÍTULO 1

## Introducción: raza, identidad y revolución

He was a poet  
a priest  
a revolutionary  
compañero  
and we were right  
to be seduced.

He brought us greetings  
from his countrypeople  
and informed us  
with lifted  
fist  
that they would not  
be moved.

All his poems  
were eloquent.

I liked  
especially  
the one  
that said  
the revolution  
must  
liberate  
the cougars, the trees,  
and the lakes;  
when he read it  
everyone  
breathed  
relief;  
ecology  
lives  
of all places  
in Central America!  
we thought.  
And then he read  
a poem

about Grenada  
and we  
smiled  
until he began  
to describe  
the women:

Well: One woman  
when she smiled  
had shiny black  
lips  
which reminded him  
of black legs  
(vaselined, no doubt),  
her whole mouth  
to the poet  
revolutionary  
suddenly  
a leg  
(and one said  
What?)

Another one,  
duly noted by  
the priest,  
apparently  
barely attentive  
at a political  
rally  
eating  
a mango

Another wears  
a red dress,  
her breasts  
(no kidding!)  
like coconuts....

Well. Nobody ever said



supporting other people's revolutions  
wouldn't make us  
ill:

But what a pity  
that  
the poet  
the priest  
and the revolution  
never seem  
to arrive  
for the black woman,  
herself.

Only for her black lips  
or her black leg  
does one or the other  
arrive;  
only for her  
devouring mouth  
always depicted  
in the act  
of eating  
something colorful

only for her breasts  
like coconuts  
and her red dress.

—Alice Walker, “Well,” *Horses Make a Landscape Look More Beautiful*, 1984

Me hubiera gustado ser reflexivo sin ser nostálgico. ¿Pero cómo podría escribir sin nostalgia sobre el periodo que más ha definido mi vida adulta?

El 17 de julio de 1981, a mis treinta años, llegué a Managua procedente de Miami, en un avión repleto de gente que venía a hacer turismo político. De algún modo fui a dar a un grupo de canadienses solidarios. El guía de ese grupo era Douglas, un nicaragüense que estaba regresando a “Nicaragua libre” tras muchos años de exilio en Canadá. A algunos pocos nos invitó a hospedarnos con su familia en el barrio Monseñor Lezcano, junto a la casa del padre de Alexis Argüello. La familia

Amador, parientes lejanos de Carlos Fonseca Amador, eran buenas personas a las que siempre les estaré agradecido. Me quedé con ellos cuatro meses, abusando de su hospitalidad.

Dos días después nos despertamos antes del amanecer con el estallido de la pólvora, la percusión de latas y cacerolas, los bocinazos de los vehículos y los gritos de la gente que entonaba consignas políticas. Terminamos yendo todos a la Plaza de la Revolución, con muchos miles de personas, a celebrar el segundo aniversario del Triunfo de la Revolución Sandinista.

En aquel entonces mi español era casi nulo, así que no capté gran cosa del significado literal de los discursos, pero pensaba que los oradores le estaban hablando al mundo por mí, pues yo creía que aquellos discursos reflejaban con toda precisión mis ideas políticas, mis sueños para la humanidad. Con todo y mi mal español, mis recuerdos de aquella ocasión y de muchas otras no son de malos entendidos ni de dificultades de comunicación, sino de estar totalmente inmerso en el flujo de los acontecimientos, en el entusiasmo de formar parte de algo cuyo valor era trascendental.

\*\*\*

Eran tiempos embriagadores y yo tenía la cabeza rebosante de planes. Mucho tiempo antes había decidido que mi propósito de cambiar el mundo sería más factible fuera de los Estados Unidos. Para cualquiera resultaba evidente que, a raíz de las posturas profundamente reaccionarias (o así nos parecían entonces) del gobierno de Carter, el país había dado un giro en la década subsiguiente que reducía drásticamente las perspectivas de un cambio social radical desde dentro de los Estados Unidos; sin embargo, en otras partes del mundo todo parecía posible. A finales de los años 70 había observado a distancia las revoluciones de Grenada y Nicaragua y había manifestado mi apoyo. Acudí en San Francisco a varios actos de solidaridad, pero fuera de eso, no hice nada más activo a su favor. Más tarde me especialicé en el tema de pesquerías a pequeña escala, y viajé a esos países entre 1979 y 1980, con el propósito de encontrar, como un profesional experto y politizado, mi sitio en esas sociedades liberadas.

Yo me había preparado, con el apoyo de muchos otros, y sentía que tenía mucho que ofrecer. Era un joven negro de origen multirracial que había crecido en un hogar formado por una pareja de intelectuales y profesionistas donde el análisis marxista y la política de izquierdas eran de rigor. Mi juventud había transcurrido en una de las comunidades cooperativas más antiguas de los Estados Unidos; tenía por compañeros a los hijos de la generación que se había rehusado a combatir en

la Segunda Guerra Mundial, cuáqueros pacifistas, judíos progresistas, defensores de los derechos ciudadanos y parejas birraciales. Mis padres y yo apoyamos manifestaciones contra Woolworth y contra clubes de natación segregados racialmente, nos manifestamos contra la bomba atómica, acudimos a las marchas en Washington... las actividades políticas formaban parte de mis recuerdos más remotos. A principios de los años 70, siendo un joven adulto, participé de lleno y con pasión en las acciones políticas de los planteles universitarios, sobre todo en organizaciones de estudiantes negros. Durante mi postgrado fui discípulo de St. Clair Drake, uno de los grandes intelectuales públicos de la comunidad negra de Estados Unidos, y de Bridget O'Laughlin, antropóloga marxista y activista que abandonó una prometedora carrera académica para participar en el proceso revolucionario de Mozambique. Para cuando llegué a Managua había pasado unos años en Belice trabajando como profesor de escuela primaria, estuve a cargo de un bar e hice trabajo de campo para mi tesis doctoral de antropología social sobre las cooperativas pesqueras. Acababa de completar al mismo tiempo esa tesis y otra de maestría en ciencias marinas, sobre pesquerías. Estaba dispuesto a dedicar mi vida (o al menos la parte previsible de ella) al cambio revolucionario.

La Dirección de Pesca de Grenada me informó que podían darme un empleo, pero que no tenían recursos para remunerarme. Tal vez podrían, según me dijeron, conseguir algunos fondos a través de Naciones Unidas. No volví a saber de ellos. También los nicaragüenses me dijeron que, dada mi especialización, podrían darme empleo.

Yo me presentaba como un experto especializado en pesquerías a pequeña escala en el área del Caribe. Nicaragua tenía un extenso litoral en el Caribe y una importante industria pesquera. Además, los sandinistas tenían la idea de que racionalizar las actividades de los pescadores artesanales —que en su mayoría pescaban apenas para sobrevivir— sería un paso importante para el desarrollo de una región que ya entonces se consideraba riesgosa para la Revolución. Me contrataron en el Instituto Nicaragüense de la Pesca (Inpesca). Aquel fue uno de los momentos más emocionantes y contrastantes de mi vida: vivía en Berkeley en una residencia para matrimonios de estudiantes (aunque era soltero y asistía a clases en Stanford), trabajaba obsesivamente en mi tesis de maestría y de doctorado, y de pronto me estaban ofreciendo un trabajo en Nicaragua, en el Instituto Nicaragüense de la Pesca, todo eso a la vez.

Empecé a tomar clases de español —eran de esas donde en vez de estudiar gramática nos ponían a cantar canciones (“De colores”) y a hacer juego de roles— pero de nada me sirvieron. Me afilié al Partido Socialista de los Pueblos Africanos

(APSP, en inglés). No recuerdo si eso ocurrió antes o después de que conseguí ese empleo. Tal vez fue antes. El partido me atraía por varias razones: yo era un animal político que no estaba conectado con ninguna organización (no existe nadie más desconectado que un estudiante de postgrado escribiendo su tesis). Decidí que necesitaba pertenecer a una organización política, y esa gente estaba organizada. Además, en términos de teoría eran relativamente adelantados. Yo necesitaba un grupo de gente negra que hiciera análisis de clase, y ellos tenían uno. Pensaban que el socialismo era la respuesta para los “problemas del mundo” causados por el capitalismo. Y que el racismo era importante, y no meramente una consecuencia de la opresión de clases. Yo también pensaba así. Ellos creían que en Estados Unidos la población negra pobre (esto era antes de que se popularizara el término “afroamericanos”) en razón de sus múltiples opresiones, iba a conducir al resto de los oprimidos para llevar a cabo la revolución socialista y antirracista. Y eso me parecía bien.

Por otra parte, el Partido Socialista de los Pueblos Africanos decía tener una asociación de larga data con el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN). Apoyaban el esfuerzo revolucionario en Nicaragua y defendían al recién formado Gobierno de Reconstrucción Nacional. Pensaban además que el FSLN estaba en deuda con ellos. (Nunca llegué a saber en qué consistía esa deuda. Supuse que tenía algo que ver con armas, pero nadie me lo dijo en concreto). Qué excelente combinación, pensé: una buena política revolucionaria y yo: un joven ultraradical y secreto que estaba con los sandinistas.

Cuando tuve claro que me iba a quedar a vivir en Nicaragua empecé a hablar con el “presidente” del APSP sobre las relaciones que el partido podría tener con el FSLN. Sabíamos que en Nicaragua había población negra y que la mayoría vivía en la Costa Atlántica. Y habíamos empezado a oír historias sobre los problemas que estaba teniendo la Revolución con los negros y con otras poblaciones de color en esa zona. Siendo nosotros negros y por tanto “expertos” en negritud, e imaginándonos que éramos la vanguardia de la población negra y de otros pueblos oprimidos, creíamos estar en posición de asesorar al FSLN sobre esos problemas. Y pensábamos que además podríamos aprender algo valioso para el movimiento de liberación de los negros en Estados Unidos. El entrenamiento militar era uno de los aspectos, pero también nos interesaba cómo se podrían armonizar las demandas específicas de los negros, en función de lo racial, con los demás aspectos concernientes a la organización y realización de una sociedad socialista.

A comienzos de 1981 tuve noticias de que en la Costa Atlántica había ocurrido una grave confrontación entre la población miskitu afro-amerindia y el FSLN. El APSP tenía un grupo auxiliar conformado en su mayoría por feministas lesbianas blancas cuyas posiciones políticas eran radicales, estaban bien organizadas y eran muy trabajadoras. (En realidad, hasta donde pude darme cuenta, ellas eran el núcleo de la organización en San Francisco, Oakland y Berkeley). Algunas de ellas habían estado monitoreando *la prensa* nicaragüense y me tradujeron los reportajes sobre ese incidente. El desastre ocurrió en febrero de 1981 en la iglesia morava de Prinzapolka. En esa confrontación murieron cuatro militares sandinistas y cuatro miskitu cuando los primeros intentaban arrestar a algunos miskitu acusados de actividades separatistas. Parecía que, en contra de nuestras mejores teorías, lo que nosotros creíamos que era la revolución socialista de Nicaragua estaba empezando a malograrse por causa de las contradicciones raciales, en vez de guiarse por ellas. El APSP me asignó la tarea de ir a Nicaragua a iniciar conversaciones entre ambos partidos y a ofrecer los servicios de mi partido para ayudarles a resolver esos conflictos. Una vez que llegase al país y conociese más a fondo la índole del problema yo idearía un plan para tal fin.

Mis relaciones personales quedaron en segundo plano. (En realidad, como suele ocurrirles a los estudiantes de postgrado, mis relaciones más significativas habían concluido). Obtuve mis títulos en junio. En julio, luego de visitar a mis padres, me fui a Nicaragua. Pensé que me quedaría allá unos cinco años, por lo menos. Terminaron siendo casi diez.

\*\*\*

Concluidas las celebraciones del 19 de julio y una vez que el país retomó sus actividades, me dediqué de lleno a mis diversas agendas. Acudí a Inpesca a buscar a Sergio Martínez, director de Ecosistemas Acuáticos, pues me había ofrecido empleo. No se encontraba, y no había nadie que estuviera al tanto de mi situación. No tenía más remedio que esperar a que volviera. Al cabo de varias semanas alguien de Inpesca me informó que Sergio Martínez había regresado al país y que en realidad ya llevaba un tiempo en Nicaragua, pero no quería encontrarse conmigo. Era evidente que no quería darme la noticia de que Inpesca ya no estaba a cargo de la pesca artesanal en la Costa Atlántica y que él ya no podía darme el empleo que me había ofrecido. Me recomendaron que acudiera a varios ministerios gubernamentales donde podrían estar interesados en contratarme.

Mientras tanto, me dediqué a buscar los contactos que el APSP me había recomendado para poder comenzar nuestro proyecto de “salvar” a la Costa Atlántica.

Me reuní varias veces con un peruano que antes del Triunfo de la Revolución había sido uno de los principales contactos del partido en San Francisco. Él me puso en contacto con la Dirección de Relaciones Internacionales (DRI) del FSLN, y creo que incluso acudió a una de mis primeras reuniones con ellos. Yo llevaba cartas de presentación y había empezado a esbozar una propuesta para el proyecto. Mi plan era que viniera un cuadro del APSP y se instalara a vivir en Bluefields, la ciudad de la Costa Atlántica donde se concentra la población negra más numerosa de todo el país. Mi sentir era que por ser negros los miembros del APSP y yo, tendríamos una afinidad obvia y natural con los negros nicaragüenses, a la que estos de seguro iban a responder. Trabajaríamos para crear conciencia política en la población negra de Bluefields, íbamos a “abrirles los ojos” para que vieran el racismo inherente al imperialismo yanqui. Planeábamos destacar la historia de explotación neocolonial de los blancos estadounidenses sobre la gente de color de otros países. En especial queríamos hacerles ver con toda claridad el racismo inherente de la sociedad estadounidense contra los negros, y liberarlos de la que empezaba a ser una preocupante tendencia a percibir al gobierno de Estados Unidos y a la gente blanca como modelos y aliados, más que como enemigos. Yo quería lograr una relación formal entre mi partido y el FSLN que nos permitiera llevar a cabo esta y otras iniciativas que contribuirían al éxito de la Revolución Sandinista y a la liberación de la población negra en todo el mundo.

Por desgracia, ninguna de mis agendas prosperaba. Managua era muy calurosa, muy polvorienta y sumamente descentralizada. La ciudad no tenía un centro, era más bien como una rosquilla. El centro antiguo había quedado destruido por el terremoto de 1972, y debido a la corrupción del régimen de Somoza, nunca se reconstruyó. Las oficinas gubernamentales estaban desperdigadas por toda la ciudad y resultaba complicado llegar a ellas. Yo no conocía bien el sistema de autobuses y temía que los taxistas se aprovecharan de mi desconocimiento. Caminaba mucho, de la oficina a la casa y viceversa. Pasé mucho tiempo esperando en antesalas: “Fulano de Tal no está, pero ya viene”; “Doña Mengana está fuera de la ciudad”; “A don Zutano se le olvidó que tenía cita”; “Don Perencejo ya no trabaja en este departamento”; “El licenciado ya no maneja esos asuntos”; “Regrese a la tarde, mañana, la semana próxima, el mes que viene”; “Yo no puedo ayudarle, mejor ya no venga por acá”; “Vaya a tal ministerio, a tal oficina, vaya a ver a Fulano de Tal”; “Yo no sé quién podrá ayudarle”.

Logré que me prestaran una máquina de escribir y dediqué mis ratos libres a preparar mi currículum vitae, a trabajar en el proyecto del APSP (estaba quedando muy bien) y a leer los periódicos en el sombreado patio embaldosado de la familia

Amador. A diferencia de lo que solían hacer otros turistas políticos, yo no visité cooperativas, ni hablé con los revolucionarios sobre su labor, ni recorrí la zona rural. Mi temor era que si no acudía todos los días a visitar las oficinas de aquella burocracia dispersa y desorganizada perdería la oportunidad de avanzar en mis planes. No quería volver a mi país. ¿A qué iría? Dados mis nobles objetivos, un empleo académico, si lo consiguiera, me parecería inaceptable, casi una traición.

De todos los ministerios que me recomendaron visitar el más prometedor era el Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica (Innica), que se creó a finales de 1980 para regir la Costa. Tenía a su cargo la pesca a pequeña escala (artesanal) de la zona. Pensé que se iban a interesar en el proyecto del APSP. Empecé a peregrinar periódicamente a sus oficinas, situadas en el elegante y remoto reparto Las Colinas. La oficina del Innica en Managua era una casa supuestamente confiscada a un miembro de la alta burguesía somocista. Allí tampoco logré nada. La joven designada para atenderme parecía no comprender lo que le decía, menos aún iba a entender la complejidad de mis planes “progresistas”. Fueron muchas las veces que tuve que hacer el recorrido hasta allá, con aquel solazo y aquel polvazal, para nada.

En estas andanzas pasé más de un mes. Se me estaba acabando el dinero y la esperanza, y me sentía confundido. La situación me parecía contradictoria. Aquí había una revolución nacional que a mi modo de ver era la viva encarnación de mis ideales políticos. Suponía que los sandinistas estaban a favor de todos los oprimidos del mundo, que compartíamos los mismos conceptos sobre lo que constituía esa opresión, y que en la oposición mundial a esa opresión ellos iban a la vanguardia. Entendía que se oponían radicalmente al imperialismo estadounidense. Para mí eso significaba que rechazaban no sólo los aspectos de clase de esta forma de opresión, sino también sus características culturales y raciales. Y heme ahí, un competente hombre negro enfrascado en la política racial del capitalismo, que es la propia bestia racista, con toda mi experticia técnica y política ofrecida por un costo mínimo a una revolución que yo pensaba que la apreciaría y que además era obvio que la necesitaba; y sin embargo, resultaba claro que aquellos revolucionarios con los que supuestamente compartía tantas cosas no me aceptaban.

He llegado a entender algunas de las cosas que en 1981 me causaban tanta perplejidad. Muchos de los motivos por los que tuve tantos problemas tienen poco que ver con los temas principales de este libro. Por ejemplo, he llegado a entender que mi vinculación con el APSP era una desventaja. Casi inmediatamente después del Triunfo, el FSLN buscaba presentarse como el gobierno de



una nación ante la comunidad internacional de las naciones. Esto significaba que estaba cortando sus vínculos con los grupúsculos radicales, como era el APSP. A esos grupos no se les consideraba como aliados, sino más bien como escollos que podrían resultar comprometedores. Fue por eso que nunca se tomaron en serio mis intentos de consolidar una relación entre ambos partidos mediante el proyecto que yo proponía (aunque en ese entonces no me lo dijeron).

Otra de las dificultades que tuve para venderme como experto en pesquerías tuvo que ver con los cambios en la estructura jerárquica del Estado con respecto a la Costa. Innica estaba en proceso de consolidar su poder sobre las actividades gubernamentales en la Costa, y se involucró en un intento, a veces conflictivo, de arrebatarse el control de esas actividades a los ministerios que habían sido designados para ello. Por lo tanto, Inpesca no tenía facultades para contratarme como experto en pesquería artesanal para la Costa. Innica sí hubiera podido contratarme, pero sus intentos de desarrollar la pesquería a pequeña escala estaban en manos de economistas, y no de especialistas en la materia. No veían cuál era la necesidad de contratar a alguien con mis calificaciones y mis dudosos vínculos “imperialistas”.

Para remate, yo me presentaba como un experto en pesquería altamente calificado. Los técnicos que tenían ese tipo de experticia eran por lo general arrogantes, vestían costosas guayaberas, usaban lociones finas, hablaban buen español, llevaban gafas ray-ban y cargaban “mariconera” (bolso de mano para hombres), además de que andaban en carro. Yo, por mi parte, era un negro de tez clara, relativamente modesto, vestía camisa de manga corta bien abotonada y pantalones anchos con muchos bolsillos, llevaba el pelo a lo afro no muy largo ni muy corto, andaba siempre sudoroso y un tanto hediondo (“tufo de sol” como dicen los creoles) de tanto andar a pie por toda la ciudad, no usaba gafas de sol, cargaba un raído bolsón de cuero y no hablaba bien el español. Para acabar de rematarla, era yo un gringo sin una clara vinculación institucional. ¿Quién es ese negro hippie? ¿En serio tiene esos títulos que dice? No parece. ¿Y qué está haciendo allí? ¿Para quién trabaja realmente? ¿Para el Partido Socialista de los Pueblos Africanos, en Estados Unidos? ¿Y quiere irse a la Costa Atlántica? Nadie que esté en sus cabales quiere irse a vivir allá.

Las razones de fondo por las cuales me parecía tan contradictoria la reacción de los sandinistas atañen directamente a los temas principales de este libro. Esas razones fueron haciéndose evidentes poco a poco, y aquí las estoy formulando de lleno y por primera vez. Para los sandinistas que estaban ocupándose de mi caso yo era no solamente un extraño (en varios sentidos de la palabra) sino además

un peligro potencial. Veían con malos ojos los temas sobre raza y cultura que el APSP y yo habíamos asegurado que llevaríamos a la palestra pública en la Costa Atlántica. Los sandinistas no habían considerado la posibilidad de que ellos y sus políticas pudieran verse como racistas. Pensaban que el racismo era un modo de opresión secundario y característico de Estados Unidos y de Sudáfrica, pero no de Nicaragua. Para ellos el racismo era un epifenómeno de la explotación de clases. Ahora que los imperialistas yanquis habían sido expulsados de la Costa, y el país se encaminaba hacia el socialismo, el racismo ya no era un tema relevante para esa región. Pensaban que las cuestiones de identidad racial y cultural mermaban la unidad nacional y de clase que estaba construyendo la Revolución y suscitaban el espectro del separatismo en una región cuya importancia estratégica era crucial. Lo que yo les estaba proponiendo les olía a divisionismo, y eso había que evitarlo a toda costa.

Más aún, puesto que los mestizos tenían un concepto racializado de los creoles, temían que la población negra pudiera hacer política racial. Los sandinistas acababan de tener un problema con un negro de Costa Rica, Kalalú, que había despertado sentimientos de solidaridad racial entre la población de Bluefields, y no querían que se repitiera esa situación. Además, yo insistía en mi negritud, en que los del APSP eran un montón de negros y en que queríamos trabajar con los negros. Las ideologías raciales en Nicaragua hacían muy difícil que los sandinistas mestizos se identificaran con nosotros o con los problemas que nosotros enunciábamos. Y les resultaba todavía más difícil creer que esos negros estadounidenses pudieran tener algo valioso que ofrecer a la vanguardia mestiza de aquel modelo de política que era la Revolución Sandinista. En su estricta rectitud revolucionaria la mayoría de los sandinistas sentían que, por definición, la Revolución no podía ser racista. Consideraban que el mero hecho de expresar dudas al respecto era casi una traición. Mi agenda y mi política racial, así como las del APSP, estaban tan fuera de sincronía con los sandinistas que nos veían como unos agitadores peligrosos, una amenaza potencial para la Revolución. Gilda Bolt, la funcionaria del DRI que era mi responsable política, trataba de contenerme y de sacarme cuanta información pudiera, pero sin concederme un reconocimiento formal y procurando deshacerse de mí. Para los demás, el APSP y yo éramos unos parias.

Por fortuna, la gente del Innica acudió a Galio Gurdián, un antropólogo formado en la Universidad de Chicago que hablaba bien el inglés, para que se reuniera conmigo y viera si podía descifrar qué era realmente lo que yo andaba buscando. Galio estaba en el proceso de crear en el Innica el Centro de Investigación y Documentación de la Costa Atlántica, (Cidca).

Aunque de entrada recelaba de mí, Galio me dio empleo. Yo pensaba que me habían contratado por mis conocimientos especializados en pesquería. Años después descubrí que no fue por eso, y que mi activismo como negro y mi vinculación con el APSP tampoco tuvieron nada que ver. (Tiempo después Galio me dio a entender que no había posibilidad de que mi proyecto arrancara). Me habían contratado porque era un antropólogo debidamente titulado y porque en el país era uno de los pocos científicos sociales calificados que no había sido ineludiblemente empleado del Estado ni estaba asociado con ninguna de las tendencias del FSLN que rivalizaban entre sí. De hecho, la planilla inicial de investigadores sociales del Cidca constaba de tres personas: un uruguayo, otro gringo y yo. El resto del personal del Innica nos veía como un grupo de hippies excéntricos, zarrapastrosos y medio mugrosos (juro que me bañaba a diario dos veces al día), cuyas tendencias políticas eran más liberales que radicales.

Al principio hubo algunas contradicciones en el grupo del Cidca. Guillermo, el uruguayo, era buenísimo para el análisis de clases. Pasamos muchas semanas en la oficina del Cidca leyendo y debatiendo si los crecientes problemas del FSLN con la población miskitu se originaban en las diferencias étnicas o en las actitudes contrarrevolucionarias de una emergente burguesía miskitu. Al comienzo, Guillermo no tenía mucho tiempo para fenómenos secundarios como la raza y la cultura. Durante el primer mes o poco más las discusiones eran meramente académicas. No recuerdo si él había visitado alguna vez la Costa Atlántica, y si lo hizo había sido una estancia muy breve. Yo, por supuesto, nunca había estado allá. Mis únicos contactos con los costeños no pasaban de ser los saludos ocasionales que intercambiaba con los pocos de ellos que trabajaban en el Innica. Era tan novato que el primer texto que escribí, un artículo sobre la sobreexplotación de los recursos costeros a manos del capital extranjero (mismo que luego se publicó en *Barricada*), situaba en la costa Caribe el principal puerto del Pacífico.

No obstante, en relativamente poco tiempo logramos elaborar en el Cidca una postura de apoyo crítico a las políticas y actitudes del FSLN hacia la Costa. Argumentábamos que las demandas y las diferencias raciales y étnicas de los costeños debían tomarse en cuenta al analizar cualquiera de los problemas que la Revolución tuviera que encarar en esa región. Asimismo, considerábamos que la lucha contra el racismo y el etnocentrismo en el seno de la Revolución, más que un factor divisionista, venía a ser un factor unificante entre los grupos de ascendencia mestiza, amerindia y africana que habitaban en la Costa, frente a la supremacía blanca del imperialismo yanqui.

Bueno, debe haber sido obvio para nosotros, pero recuerdo haberme sorprendido cuando las posturas de la dirigencia del Innica nos demostraban una

y otra vez que no entendían ni compartían nuestros puntos de vista —aun cuando el discurso político del FSLN era sumamente elocuente en su denuncia de la explotación y la opresión y en su solidaridad con las luchas de los pueblos subyugados de todo el mundo. Un incidente muy revelador tuvo como origen la foto de varios niños de los diversos grupos étnicos de la Costa, publicada en la portada de una reciente publicación del Innica. Era obvio que la intención de la foto era predicar la armonía étnica que reinaba en la nación y en la Revolución. El pie de foto mencionaba a todos los grupos étnicos allí representados: miskitu, sumu, creole, etc. Para mi sorpresa, al niño mestizo se le identificaba como blanco. Los mestizos morenos claros del Innica se identificaban racialmente más con los blancos imperialistas a los que estaban combatiendo que con los costeños negros o morenos.

En esos días en Cidca estábamos encargados de elaborar borradores de discursos y documentos de posición para presentárselos a los comandantes del Innica, donde explicábamos ante la opinión pública internacional la situación de la Costa y la posición del FSLN al respecto. Nos afanamos mucho en preparar los documentos para la Conferencia de las Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos, que se celebraría en Managua en diciembre de 1981. Estábamos redactando un documento de posición donde planteábamos la índole multiétnica de la identidad nicaragüense y la lucha contra los vestigios de racismo heredados del régimen de Somoza. Yo me alegré y me sorprendí mucho cuando el comandante Ramírez, tras leer una versión de ese planteamiento, declaró que coincidía por completo con nuestra denuncia del racismo que seguía existiendo en Nicaragua. Pero mi sorpresa se volvió disgusto cuando noté que él, sin darse cuenta, le había dado al argumento un giro totalmente distinto. Dijo que le complacía saber que nosotros coincidíamos en algo que él había empezado a pensar para sí. Y que ahora estaba convencido de que los problemas que el Frente estaba teniendo en la Costa se debían en gran parte al racismo de los costeños contra los hispanohablantes del Pacífico. Era de no creerse, estaba yo escuchando reclamaciones de racismo inverso en boca de un comandante de la Revolución.

A mediados de 1981, en el que fue quizá el acto más premonitorio de nuestro pequeño equipo, propusimos lo que pensábamos que era una solución revolucionaria a los problemas que el Frente estaba teniendo en la Costa. Redactamos un documento de posición bastante heterodoxo proponiendo que se estableciese en la Costa Atlántica un gobierno autónomo, lo que implícitamente constituía una crítica a las políticas del Innica para esa región. Entregamos el documento al funcionario indicado según la jerarquía oficial. No recibimos ninguna respuesta. Por desgracia, el mérito revolucionario de las ideas y las prácticas variaba según

quién lo mirara. Ese tipo de propuesta “liberal” se consideraba contrarrevolucionaria, y acabamos aún más marginados dentro del Innica.

El problema más grave y más contradictorio que tuve que enfrentar en ese mi primer año de trabajo en las oficinas del Cidca en Managua tuvo que ver con el “Traslado”: la reubicación de las comunidades miskitu, situadas a orillas del río Coco, en la frontera con Honduras, ocurrida a principios de 1982. Los mandos militares habían tomado esa decisión, y el Innica tenía a su cargo elaborar el respectivo plan y llevarlo a cabo.

Los extranjeros que formábamos parte del equipo del Cidca participamos en algunas de las primeras discusiones de bajo nivel acerca del Traslado. Después quedamos excluidos casi por completo, por razones de seguridad o porque nos oponíamos a ese movimiento, o tal vez por ambos motivos. Uno de los planes era reubicar a miles de familias miskitu en áreas del litoral Atlántico que eran mayoritariamente mestizas. La idea era que con eso no solamente se eliminaba la base social que tenía la contrarrevolución en la zona fronteriza, sino que además los problemáticos miskitu se aculturarían, se volverían campesinos hispanizados y a la larga se integrarían a la nación/Revolución.

Yo estaba consternado por la decisión del Traslado; pero aquella era apenas la manifestación más extrema de un patrón de ideas y prácticas concernientes a los costeños que me parecían totalmente incongruentes con lo que a mi juicio eran los principios fundamentales de la Revolución Sandinista. Recurrir a soluciones militares cortoplacistas en vez de planear soluciones políticas de largo alcance para lidiar con una población costeña ostensiblemente contrarrevolucionaria, si bien era algo muy desafortunado, por lo menos era defendible, dada la creciente respuesta militar del imperialismo yanqui.

No obstante, resultaba desconcertante la estricta equiparación de la identidad racial/cultural mestiza con las identidades nicaragüenses y revolucionarias; igualmente desconcertante era la incapacidad de los mestizos sandinistas para reconocer el racismo y el etnocentrismo en la controvertida relación entre los mestizos del Pacífico y los grupos culturales/raciales de la Costa Atlántica. Uno de los principales objetivos de este libro es encontrar un sentido a esas perspectivas y prácticas de los mestizos y entender las repercusiones que eso tenía en las políticas y en el sentido común de los creole.

Durante toda mi estancia en la Nicaragua revolucionaria, el Traslado fue la prueba más difícil que tuvimos que enfrentar mis colegas del Cidca y yo en cuanto a nuestra estrategia de apoyo crítico a la Revolución. Fue un momento decisivo. Muchos mískitu huyeron por la frontera con Honduras, conforme se agudizaba su oposición a los sandinistas. La mayoría de los internacionalistas franceses se regresaron a su país, en señal de protesta —al menos en parte— por esa acción. En general ese fue un periodo de crecientes contradicciones, en que se intensificaban los procesos de cambio social y político impulsados por los sandinistas y se consolidaban los sectores opositores. Por un momento me pregunté si sería oportuno regresar a mi país; sin embargo, estaba comprometido en la lucha por el cambio revolucionario, y mi experiencia con la política radical en Estados Unidos me había enseñado que las contradicciones eran de esperarse, aunque no de condonarse. Además, por ese entonces yo pasaba cada vez más tiempo en la Costa Atlántica. Y me atraía tanto, que me quedé.

La posición de apoyo crítico que mantenía el colectivo del Cidca me ponía en una situación muy contradictoria. Yo apoyaba los principios fundamentales de la Revolución, los defendía públicamente y trabajaba mucho a su favor. Al mismo tiempo, me esforzaba por hacer un trabajo intelectual con repercusiones prácticas que desafiaba muchas de las actitudes y políticas del Estado, del FSLN y de sus cuadros mestizos para con la Costa Atlántica. Resultaba muy difícil mantener el espacio político para este acto de equilibrismo en un país que estaba siendo atacado por los Estados Unidos y que además estaba en plena guerra civil. Que hayamos podido perseverar en esas circunstancias por casi una década dice mucho de la integridad y el compromiso de nuestro colectivo y de la hábil conducción del director del Cidca. En gran medida eso se puede atribuir a la disposición de los sandinistas de tolerar las opiniones adversas pero leales, aun cuando, dada la lucha que tenía que librar la Revolución para sobrevivir, era muy grande la tentación de acallarlas.

Durante mis años en Nicaragua intenté también trabajar con la gente de la Costa Atlántica, especialmente con los creole, para ayudarles a esclarecer y cumplir sus aspiraciones colectivas en lo político, lo económico y lo social. El proyecto creole no era sencillo; en cierto modo era tan contradictorio como el del FSLN con respecto a la Costa. En parte era un producto del carácter paradójico de la identidad y la política creole.

Yo no soy gringo. Soy negro.

—Edmund T. Gordon

No, I'm not an American. I'm one of the 22 million black people who are the victims of Americanism. One of the 22 million black people who are the victims of democracy, nothing but disguised hypocrisy. So, I'm not standing here speaking to you as an American... no, I'm not. I'm speaking as a victim of this American system. And I see America through eyes of the victim. I don't see any American dream; I see an American Nightmare.

—Malcolm X (citado en Breitman, 1990, p. 26)

(Cartel en la puerta de mi oficina en Bluefields, en el edificio del Gobierno Regional, años 80)

Desde antes de la primera visita que hice a la Costa Atlántica en el otoño de 1981, ya había escrito y teorizado mucho sobre la región. Gran parte de los detalles de aquel viaje se entremezclan ahora en mi memoria con los incontables trayectos que hice entre Managua y Bluefields, de un lado al otro del país. El primer viaje lo hice con relativa comodidad, en el asiento del copiloto de un *land cruiser* propiedad del Innica. Salimos de Managua al amanecer y estuvimos en la carretera cinco horas. Yo había estado deseando ese viaje. Llevaba varios meses residiendo en Nicaragua, pero sólo había conocido Managua, ciudad que, pese a que tiene su encanto, ha de ser una de las menos atractivas de las Américas. Resultaba emocionante contemplar los cambios del terreno, del clima y de los ecosistemas conforme avanzábamos a toda velocidad del occidente al oriente del país por una carretera estrecha pero asfaltada.

Era casi mediodía cuando llegamos al Rama, el rústico puerto fluvial que conduce a la Costa Atlántica. Bendaña, el técnico mestizo que luego sería jefe del Gobierno Regional del Atlántico Sur, se apeó del asiento del conductor para ir a buscar los boletos para el *Express*, la embarcación fluvial de madera en que viajaríamos por seis horas sobre las aguas pardo-verduzcas del río Escondido hasta Bluefields, en el Caribe. Me quedé sentado en el carro con la puerta abierta, frente al restaurante del famoso Hotel Amy, una desvencijada construcción de madera sin pintar, propiedad de un chino, asentada sobre el abrupto declive de la ribera. Estuve contemplando el flujo bullicioso de la gente en el Rama, el ir y venir de los viajeros entre los vendedores, la basura y el lodo de las calles sin asfaltar. Observaba también a las personas sentadas en torno a las mesitas del sombrío restaurante del Amy, que conversaban, bromeaban y bebían Victorias heladas, y poco a poco iban agregando sus botellas a la fila de botellas vacías que tenían delante, mientras esperaban la llegada del *Express*. Bienvenido a la Costa.



Una mujer esbelta y de piel oscura se detuvo frente a mí y me preguntó si nuestro vehículo regresaría a Managua ese mismo día. No recuerdo qué le contesté. Estaba en la Costa y me había topado con la primera costeña “genuina”. Me impresionó positivamente. Se llamaba Daisy. Dos años después nuestro casamiento, además de otros resultados positivos, modificó de raíz mi situación en la sociedad costeña.

Desde aquella mi primera visita en 1981, Bluefields ha cambiado tanto que me resulta difícil recordar cómo era a comienzos de los años 80. La guerra de la Contra que se desencadenó en la zona a mediados de los 80 ocasionó una enorme inmigración de campesinos mestizos venidos del interior del país; la población de la ciudad se duplicó: de dieciséis mil habitantes que tenía cuando llegué por primera vez, a más de treinta mil para cuando me fui en 1990. Esta revolución demográfica transformó la ciudad en el curso de una década: dejó de ser un compacto y tranquilo puerto creole y un centro municipal para convertirse en una extensa ciudad mercantil mestiza. Al desplome de la economía que sufrió la ciudad en ese periodo vino a sumarse el desastre del huracán Juana en 1988, que destruyó más del ochenta por ciento de las edificaciones. Tras esas dos calamidades, Bluefields conserva varios aspectos importantes de su carácter histórico, pero también ha sufrido transformaciones determinantes en muy poco tiempo.

En términos arquitectónicos, Bluefields es muy distinta de las ciudades del Pacífico. Me recuerda a la ciudad de Belice en los años 80, aunque no es tan llana, ni tan sucia, ni tan maloliente, ni tan atestada, ni tan comercial, y tiene poco tráfico vehicular. Está construida sobre una hilera de colinas de poca altura en la margen occidental de la espaciosa laguna de Bluefields, de aguas poco profundas, que constituye el principal medio de comunicación de la ciudad con el resto del mundo. En 1981 no había en el centro más que pequeños comercios, restaurantes y comedores, dos cines, algunos hotelitos, unos cuantos bancos y las oficinas de gobierno situadas en negocios que habían sido confiscados. Ninguna de esas edificaciones tenía más de dos pisos y la mayoría eran de cemento. Las calles principales estaban adoquinadas con bloques hexagonales de cemento.

Por la calle Aberdeen, que atraviesa la ciudad de este a oeste, se llegaba al mercado municipal. La última cuadra antes de la laguna era un caótico revoltijo de puestecitos de madera con techo de zinc montados sobre la acera, donde se apiñaban unos enormes canastos de bambú repletos de los productos que los vendedores pregonaban a voz en cuello. Desbordaban la acera y la calle, y estorbaban el ingreso a los establecimientos más formales que quedaban detrás.

Al final de la calle estaba el mercado cubierto que había construido el gobierno, donde había más puestos rebosantes de productos y que llegaba hasta un muellecito sobre la laguna. Allí la mercancía en venta llegaba en *dories* (canoas hechas de una sola pieza de madera) y se trasladaba luego en botes de madera de cincuenta pies. A cuadra y media del mercado, en el cruce de la calle Duarte con la calle Commerce (la principal vía que atraviesa la ciudad de norte a sur) se situaba el cuartel de la policía, una construcción de cemento que también era la cárcel, asentada en una elevación desde donde se divisa la laguna.

Al norte de la ciudad hay otra calle que conduce al muelle municipal. Ese muelle estaba siempre atestado de embarcaciones y de gente, y era allí donde se encontraban los botes mayores, procedentes de las comunidades, que iban y venían de la Costa al Rama transportando mercancías y pasajeros. Otros muelles, más pequeños y destartados, se divisaban sobre las aguas lodosas y poco profundas del puerto, al final de las calles que llegaban hasta el agua y que salían de la parte posterior de los establecimientos comerciales. El litoral estaba cubierto de basura y de los cascos oxidados y putrescentes de embarcaciones hundidas.

El complejo de la iglesia morava era y es el centro físico, social y espiritual de Bluefields. Su airoso campanario de techo rojo era el símbolo preeminente de la ciudad y aparece fotografiado en gran cantidad de publicaciones. El enorme edificio de concreto de la Escuela Secundaria Morava constituye el centro de ese complejo y parece simbolizar la influencia impasible, conservadora y omnipresente de la Iglesia y de su ética sobre la ciudad.

Los principales barrios creole, en las zonas más antiguas de la ciudad, irradiaban desde el centro hacia el sur (Cotton Tree) y hacia el norte (Pointeen, Beholden, Old Bank) en torno a la laguna. Los mestizos, los creole y los mískitu residían en los barrios interiores al oeste de la ciudad, que eran más recientes y donde reinaba mayor integración étnica. La mayoría de las viviendas creole eran cabañitas al estilo de “las Antillas”: estructuras de madera montadas en pilotes, paredes de tablilla machihembrada, piso de tarima, techo empinado de zinc corrugado, porche al frente y pintadas —cuando lo estaban— de blanco o en tonos pastel. Había algunas casas de mayores dimensiones, pero siempre según el mismo patrón de diseño. En mis tiempos, la mayor parte de las viviendas estaban muy deterioradas.

La mayoría de las viviendas creole tenían amplios patios con flores y algunas plantas alimenticias que crecían directamente en el suelo o en maceteras puestas

en la terraza. Si disponían de más espacio, solía haber además árboles frutales, casi siempre cocoteros o limoneros o a veces fruta de pan. Por lo general las casas estaban muy juntas, aunque no compartían paredes. Era frecuente que en un mismo solar se agruparan las casas de varios miembros adultos de una familia, cuyo terreno habían heredado en conjunto.

Sólo unas cuantas edificaciones en el centro de la ciudad estaban conectadas a la exigua red municipal de agua. No había en Bluefields sistema de alcantarillado. Casi toda la gente tenía letrinas y obtenían agua de sus propios pozos. Por consiguiente, cuando a mediados de los 80 se hizo un análisis general de la calidad del agua, todos los pozos, excepto uno, resultaron estar contaminados con materia fecal.

En mis impresiones de Bluefields, tanto entonces como ahora, lo que predomina es su húmeda exuberancia (al parecer llueve todo el tiempo); la punzante sordidez de sus calles y caminos cubiertos de lodo (la basura omnipresente era casi toda de cáscaras y semillas de mango y de otras frutas, bolsas vacías de gaseosa, y, en las afueras de la ciudad, excremento de chanco); y su íntima sociabilidad. Este último rasgo se debía a que era una ciudad pequeña, a que sus viviendas estaban en estrecha cercanía, a que su modo de vida giraba en torno al patio y a que no había vehículos. Si uno quería ir a alguna parte, y siempre había adónde ir, se iba a pie. Y yendo a pie siempre se encontraba con personas conocidas con las que tenía algo que comentar. En aquel Bluefields de los años 80, para ir a cualquier parte uno se tardaba el doble o el triple del tiempo debido, porque esa caminata era una actividad intensamente social.

En ese primer viaje me alojé en el Hotel Bluefields. Había sido un convento y lo estaban convirtiendo en casa de huéspedes administrada por el gobierno. No había agua corriente, las habitaciones eran calientes y mal ventiladas y por las noches había muchos mosquitos. Pero tras toda la enajenación de Managua —el idioma, la intensa demanda de ortodoxia política y la cultura mestiza— sabía que Bluefields y la Costa eran el lugar indicado para mí.

Aunque ahora entiendo que en el Cidca me habían contratado en calidad de antropólogo, el eje de mi trabajo durante los primeros cinco años de mi estancia en Nicaragua fue la pesca artesanal. Yo no me consideraba un antropólogo, sino un experto en pesquería. Mi especialidad era el “desarrollo” a través de la pesquería a pequeña escala. En 1981 el Innica estaba implementando un proyecto de pesquería artesanal en las comunidades de Laguna de Perlas, cuyo extremo sur está a unas 22 millas (unos 35 kilómetros) al norte de Bluefields. Durante la

última parte del año y principios de 1982 hice varios viajes a esas comunidades, y pasé en total unos meses aposentado en Laguna de Perlas, un pueblo creole. Era muy bello: estaba situado a orillas de la enorme laguna, con pulcras casitas de madera rodeadas de jardines, flores, cocoteros, árboles de mango y de fruta de pan; las calles eran amplias y frondosas, y se mantenían bien rozadas por los caballos y el ganado que pastaban allí. En ese pueblo de unos dos mil habitantes hice mis primeras amistades costeñas. También allí aprendí mis primeras lecciones sobre la desconexión que había entre cómo me identificaba a mí mismo ante lo que percibía como las poblaciones africanas de Laguna de Perlas, y cómo ellos me percibían a mí.

Llegué a la Costa expresando abiertamente mi identidad panafricana, esperando que de inmediato me identificaran como un miembro de su grupo, un miembro distante pero claramente perteneciente a la gran familia cultural y racial africana. En general la gente era amable y abierta conmigo, sin embargo, me impactó el mote que casi de entrada me pusieron y que se me quedó: el Gringo. Durante años me crispaba cuando alguno de mis conocidos venido de Laguna de Perlas me saludaba en las calles de Bluefields con un sonoro “¡Hola Gringo!”. A principios de 1982, cuando me mudé a Bluefields, unas cuantas personas de allí me seguían llamando así. En aquellos primeros años también hubo quienes se refirieran a mi persona como el “hombre blanco”. Yo protestaba por ambos motes. Imagínense mi mortificación. No, yo no era un hombre blanco. Yo era negro, como ellos. Uno entre los millones de personas negras de la diáspora africana victimizadas por el racismo del imperialismo yanqui.

Logré mantener al mínimo lo de “hombre blanco”, aunque nunca logré que desistiera de llamarme así un joven creole-mískitu que terminó trabajando conmigo (y quien resultó ser primo de mi futura esposa). Se rehusaba a admitir lo que para mí era mi obvia negritud. La verdad es que él consideraba ridículo que yo pudiera ser negro, pero cediendo a mis enfáticas protestas, terminó llamándome “hombre verde”, hasta el día de hoy.

Este problema de identidad era particularmente hiriente y bochornoso para mí, porque muy pronto empecé a considerarme parte de la comunidad, y era mucho lo que me iba en ello. Al día de hoy, me resulta difícil tomarme en serio el supuesto conocimiento de cualquier persona no creole sobre los asuntos creole. En aquel entonces me costaba mucho reconocer y aceptar ese problema de identidad: la incapacidad aparentemente paradójica de los creole para darse cuenta de entrada quién era realmente yo y para solidarizarse conmigo, dada la herencia africana y la negritud que teníamos en común. De hecho, pensando

detenidamente en ese enigma personal que era cómo me percibían los creole, pronto llegué a otro tema muy relacionado: cómo se consideraban los propios creole y cómo se percibían respecto de los otros grupos. Ese conjunto de preguntas llegó a ser la médula de mi trabajo intelectual en Bluefields. Y es un tema fundamental en este libro.

Tardé un tiempo en darme cuenta de que el mote de “Gringo”, si bien no es un término respetuoso, no necesariamente implica desprecio. Para los creole, ser blanco y “americano” (es decir, estadounidense) no era por fuerza algo malo. Contra lo que yo suponía, dado que la población y la región habían sufrido décadas de explotación, en general la gente de Bluefields respetaba y honraba a los blancos estadounidenses. Así que, si bien no me aceptaban como un miembro más de la comunidad negra, me trataban con amabilidad por ser “americano”. Para mí esa situación era relativamente inesperada y sumamente contradictoria.

Eso también tenía implicaciones para otro conjunto de expectativas que yo me había formado acerca de los creole: que una parte importante de su identidad estaría vinculada a su obvia africanidad y a su identificación diaspórica. Después de todo, estábamos en la era del *reggae*. ¿Acaso no habían estado escuchando a Tosh y a Marley cantar “No importa de dónde vengas...” y “África Únete”, igual que los había escuchado yo y toda la gente de la diáspora? Claro que sí los habían escuchado, y con mucha atención, pero también estaban escuchando a Jim Reeves, a Merl Haggard y a otros artistas e intérpretes de música country. Al pasear por las calles de Old Bank y Beholden en los calurosos atardeceres sabatinos uno tenía que ir cambiando de ritmo conforme pasaba por las puertas y ventanas de las que salía a raudales la música de esos dos compositores. Con el tiempo llegué a entender que entre muchos de los creole los orígenes africanos se minimizaban, e incluso se negaban, y que era igualmente probable que compartieran las identidades y solidaridades internacionales con la gente de la diáspora angla que con la gente de la diáspora negra.

El hecho de categorizarme como gringo o como hombre blanco era también indicio, para mí muy sorprendente, de la indeterminación del fenotipo o la “raza” en la formación de la identidad de muchos creole. Si bien mi piel no es muy oscura ni tengo aspecto “negroide”, en Estados Unidos nadie me tomaba por blanco. De hecho, muchos costeños me comentaban que me parecía mucho a los creole, en especial a los de Corn Island, siempre y cuando no abriera la boca.

En los primeros años 80 un amigo creole me contó que un grupo estadounidense de turistas políticos acababa de llegar a Bluefields. Entre ellos venía una

mujer afroamericana. Una niñita creole los vio pasar y le preguntó a su madre: “Mami, ¿por qué esa mujer blanca es tan negra?”. Como veremos, para muchos creole el signo más sobresaliente de las identidades raciales no es necesariamente fenotípico. En este caso, el ser blanco (la blanquitud<sup>16</sup>) puede estar constituida (aunque no siempre) por una combinación particular de la nacionalidad, la cultura, la clase y el entorno geográfico, más que por el “fenotipo” o el “color”.

Es un error decir que la Revolución Sandinista es hoy una revolución que se hizo sólo para beneficio de la población hispanoparlante del país. Para que la Revolución triunfe, tiene que ser de todo el pueblo de Nicaragua. Eso lo tiene que reconocer toda la gente del país, tanto la del Atlántico como la del Pacífico, si es que no queremos perder la oportunidad de tener un futuro mejor para todos y todas. La capacidad de la gente que pertenece a los grupos raciales y culturales más desfavorecidos —cada cual con su propia identidad y su orgullo de ser lo que son— de unirse para emprender actividades revolucionarias que son mutuamente beneficiosas, es una cuestión de fuerza mayor para quienes creemos que la revolución mundial es la única respuesta al imperialismo y al sufrimiento humano que este ocasiona en todo el mundo. Les pido a nuestros hermanos nicaragüenses que den un paso al frente y respondan afirmativamente a esta cuestión. Es también de suma importancia que las poblaciones indígenas y creole de Nicaragua tomen la iniciativa —como nosotros, los “negros”, los “café” y los “rojos”<sup>17</sup> de Estados Unidos estamos empezando a hacer— para que puedan entender su propia historia y su relación con el imperialismo estadounidense (o con el colonialismo, como lo vivimos en Estados Unidos) y darse cuenta de que todos hemos sido y seguimos siendo explotados y manipulados.

—Edmund T. Gordon  
(documento inédito de 1982, sobre los operativos del general  
Sandino en la Costa)

<sup>16</sup> La fusión de la identidad estadounidense con la blanquitud es más fuerte entre los creole jóvenes. Los creole mayores a veces significan su diferenciación entre los estadounidenses blancos y los negros refiriéndose a estos últimos como “negritos americanos”. Esta terminología es un claro vestigio del uso anglo que tuvo a principios del siglo XX, en los tiempos del enclave estadounidense en la Costa.

<sup>17</sup> Con estos “colores” el autor alude a los términos que se emplean en Estados Unidos para referirse respectivamente a los negros, los hispanos y los nativos americanos. [N. de la T.].

El Cidca me pidió que creara y dirigiera su oficina regional en Bluefields. Para ello, me instalé en esa ciudad en abril de 1982. Llegué con Shasha de la mano, que tenía en ese entonces cuatro años. Su madre la había dejado a mi cargo en Managua por un año, al no poder viajar con la niña a La Habana, adonde se había ido a estudiar. Yo no era el padre biológico de Shasha, y ya no era el compañero de su madre, pero Shasha era mi hija. Así que nos mudamos a Bluefields y encontramos alojamiento en casa de una pareja creole ya mayor cuyo hijo había hecho amistad conmigo en Laguna de Perlas. Kevin y Mabel Whitiker eran gente buena y su casa era una de las más pulcras y bien organizadas en las que yo haya tenido el gusto de habitar. (Todos los días, a las cuatro de la mañana, la señora Mabel despertaba al señor Kevin para empezar las tareas cotidianas, que casi siempre consistían en fregar el porche y la letrina, y en limpiar a fondo un área particular de la casa seleccionada para ese día).

Mucho de lo que sé sobre la cultura “tradicional” creole lo aprendí de los Whitiker. Eran creole a la vieja usanza: corteses, devotos, trabajadores, limpios, ordenados, de moral estricta, criticones, quizá un tanto victorianos. Yo, de 31 años y soltero aunque con una hija, era todavía un jovencito a los ojos de la señora Mabel, así que tenía que adaptarme a sus normas de vida: se almorzaba a las doce, se cenaba a las seis y se cerraba el portón a las nueve. Cuando me casé tuve que mudarme, aunque mi esposa Daisy vivía en Managua, donde estudiaba, y yo hubiera preferido quedarme con ellos. La señora Mabel dijo que eso no sería “correcto”. Creo que los Whitiker estaban orgullosos de su inquilino “americano”, aunque pienso que nunca entendieron mis ideas políticas, ni por qué cuidaba de aquella niñita.

La casa de los Whitiker estaba en el barrio Tres Cruces en una calle sin pavimentar, casi un pantano, donde a veces pastaban los caballos; quedaba al noroeste del centro de la ciudad, cerca del parque y a una cuadra del Palacio municipal. En aquellos días uno no se enlodaba para llegar a la casa, porque poco antes la gente del barrio había hecho una buena acera que pasaba por el frente de la casa. La vivienda estaba construida al estilo típico de las Antillas, tenía una cerca de láminas de zinc muy maltratadas, con su portón, y un pasillito de cemento que conducía a las escaleras y a un corredor de madera gastada y crujiendo que daba al frente. Para disgusto de la señora Mabel, todos los días llegaba su hermano Solomon, que era un *obeah*<sup>18</sup>, y se sentaba allí largo rato, mirando pasar el mundo; a los enterados que acudían a buscarlo les vendía “cositas” (unos paquetitos de

<sup>18</sup> *Obeah* es un sistema de creencias de influencia africana.



hojas de papel plegado, cubiertos con una cinta de plástico amarilla, que contenían un versículo de las Escrituras, me fijé).

En el interior, la sala de estar ocupaba toda la longitud de la casa original. La señora Mabel la había amueblado con primor, con cuatro mecedoras, una mesita de centro donde se veía un gran pastor alemán de yeso, además de un televisor en blanco y negro, algunas piezas de mobiliario diverso y un aparador con puertas de cristal curvado. Del cielorraso pendía un bombillo eléctrico desnudo. El aparador exhibía algunas de sus posesiones más preciadas: varias piezas de porcelana, cristalería, algunas figurillas de vidrio o de porcelana. El artículo principal era un plato de porcelana estampada con la imagen de la iglesia morava, que conmemoraba los 125 años de la fundación de la obra misionera de esta Iglesia en la Costa.

El televisor era otra pertenencia muy preciada. Todas las noches veíamos los canales de Costa Rica, a través de una placa de vidrio de color rosado que le habían adosado a la pantalla para simular que era a colores (o para descansar la vista, ya no recuerdo la explicación). Por la noche nos sentábamos en las mecedoras, el señor Kevin dormitaba y la señora Mabel conversaba y espantaba los mosquitos (en Bluefields eran densos) que nos acosaban a los tres, con un trapo de cocina que azotaba a un ritmo constante. A eso de las nueve la señora Mabel anunciaba que era hora de dormir, y ambos se iban a su cuarto, donde Shasha tenía también su camita, al otro lado de la pared que dividía la casa original en dos. Yo me retiraba a mi cuarto, situado en el anexo que habían construido al fondo de la casa, donde además de mi dormitorio había un comedor y una cocina, ambos muy pequeños.

En la parte posterior de la casa había otro anexo que era un cuarto de baño, y la amplia letrina, que estaba a unos tres o cuatro metros del baño. Esa letrina se mantenía muy limpia, se cepillaba todas las mañanas con ceniza y cal para que no oliera mal. En el patiecito contiguo a la letrina había un cocotero no muy crecido, algunas flores y varias plantas comestibles. Como en casi todo Bluefields, no había agua corriente. Al poco tiempo asumí la tarea de llenar todas las mañanas dos grandes tambos de plástico, uno para la cocina y el otro para el baño.

Era un gusto vivir con los Whitiker. La señora Mabel era una gran cocinera. De ordinario comíamos los platillos creole comunes y corrientes: rondón y gallopinto con coco. Pero a la señora Mabel también le gustaba servir platos poco comunes de la comida creole, y horneaba pan. Insistía en guisar con el tradicional aceite de

coco, aun cuando en aquel entonces muchos de los cocineros menos meticulosos de la ciudad cocinaban con aceite vegetal o con manteca de cerdo.

Al igual que muchos creole, los Whitiker eran moravos devotos. Todos los domingos uno de los dos iba a la iglesia. (Siempre tenía que quedarse alguien en casa, para cuidarla de los intrusos). Una vez por semana, cuando era su turno, la señora Mabel y otras señoras iban a limpiar la iglesia. El señor Kevin, vestido de traje y corbata, a menudo hacía las veces de ujier. Se tomaban muy en serio su religión, se sentían muy orgullosos de ser moravos y cumplían al pie de la letra el estricto código moral que debía regir la vida de todos los moravos.

Sin embargo, con todo y la formalidad, el orden y la domesticidad victoriana del hogar de los Whitiker, otros aspectos igualmente característicos de la vida creole irrumpían en mi convivencia con ellos. El señor Solomon con sus prácticas *obeah* en el corredor del frente era causa permanente de disgusto para la señora Mabel, aunque lo toleraba. Ella compraba religiosamente boletos de *dooky* (un juego de azar local) por la puerta trasera. El señor Kevin vendía lotería en la calle para ganarse la vida. Unos vecinos escandalosos cuya vida sexual desenfadada era motivo constante de cólera para la señora Mabel. Las hijas del vecino, que una tras otra salían embarazadas sin estar casadas. La vecina solterona que vivió por unos meses con un taxista. Pleitos y tensiones con una nuera “vaga”. Recriminaciones contra el hijo que se había ido a Estados Unidos para nunca más volver, y que dejó abandonada a su esposa, una “muchacha decente”. Las golpizas que le daban a otro de los hijos con el palo de la escoba, porque bebía o porque fumaba yerba o porque les faltaba al respeto o por haragán o por alguna otra falta. Los viajes a consultar a Mama Jones, la partera yerbera, por alguna dolencia ginecológica. Ellos insistían en aconsejarme que no comiera ni bebiera en casas ajenas, porque de seguro alguien iba a poner “*sontín*” (un embrujo) en mi comida o en mi bebida. El miedo a los *duppys* (fantasmas) y a los espíritus nocturnos y a los cuentos de aparecidos. Y la señora Mabel que fumaba algún cigarrillo a escondidas.

De jueves a domingo, desde las siete de la noche hasta la una o dos de la madrugada, en casa reverberaba el sonido de la Dimensión Costeña, que pronto llegaría a ser la banda más popular de toda Nicaragua. Tocaban en el Blue Soul, un centro nocturno famoso en el país, situado en la calle del parque. Su repertorio era de rancheras, baladas en español, *reggae* y *soca*. Las canciones que más recuerdo son, lamentablemente, las misóginas, y los calipsos de Bluefields. Me quedaba dormido escuchando “*Come down, Brother Will, come down / Come see what the man have done / Grab up the knife / Stab up he wife / See how the blood*

*de run / Ah, Ah. Ah, Ah*"; y también "Brown skin girl stay home and mind baby", y las voces de los juerguistas en la calle.

Ya llevaba un tiempo viviendo con los Whitiker cuando descubrí para mi sorpresa que, pese a todos los años de habitar allí y los recursos que habían invertido en su hogar, la vivienda no era de su propiedad. La casa y el terreno, como en muchos otros casos, pertenecían a la familia Crowdell, muy afamada en Bluefields. Hasta donde se sabía, de aquella familia sólo quedaba viva una persona, que en más de veinte años no había visitado Bluefields, y se decía que vivía en Estados Unidos en una institución gubernamental para enfermos mentales. Una amiga de la familia Crowdell se encargaba de cobrar el alquiler. Nadie parecía saber qué hacía ella con ese dinero. No obstante, durante décadas los Whitiker habían estado pagando cada mes el alquiler de su domicilio. A mí me parecía que esa era precisamente la clase de situaciones que la Revolución debería abordar, y así se los dije a los Whitiker, cuya reacción fue ambivalente. Ellos en general censuraban las confiscaciones que había hecho el gobierno sandinista, y siguieron pagando el alquiler durante años, aun cuando muchas otras personas habían dejado de pagar alquileres desde mucho antes.

En su juventud, la señora Mabel había trabajado varios años con extranjeros "blancos" en el Bluff (la instalación portuaria a la entrada de la laguna de Bluefields), así como en la propia ciudad. Ella les cuidaba a los niños y les cocinaba. Describía aquel trabajo como una servidumbre similar a la que durante varias generaciones habían vivido los trabajadores domésticos negros en los Estados Unidos. Estuvo siete años trabajando para una familia, y la despidieron porque, estando en sus labores se lesionó un dedo, y durante un tiempo no podría cumplir como se esperaba de ella. Para mí era paradójico que ella recordara con cariño aquella época, y cuando le pedí que me lo explicara, respondió que se llevaba bien con sus empleadores.

Los Whitiker sólo decían cosas buenas de los "americanos" blancos. No entendían por qué los sandinistas estaban "buscando pleito" con ellos. También recelaban mucho de los mestizos en general, y en especial de los del "interior". Se quejaban de que los "pañá" (hispanoparlantes) impedían el progreso de la Costa. Recuerdo que por ese tiempo me impresionó mucho la primera vez que escuché a la señora Mabel, cuya piel me parecía muy oscura (ella decía que su ascendencia era creole-sumu) hablar en términos racistas y despectivos de "esos negros de Beholden y Old Bank".

Para 1982 los Whitiker, como muchos otros creole, repudiaban a los sandinistas y a su Revolución, cosa que me resultaba muy difícil de entender. A mí me parecía que con la Revolución tenían muchísimo que ganar y muy poco que perder. La mayoría de los creole, igual que los Whitiker, eran pobres según los estándares del primer mundo y de las zonas urbanas del Pacífico nicaragüense. Muchos de ellos, los Whitiker incluidos, habían vivido en carne propia la explotación y subyugación a que los sometían las élites locales de piel clara y los extranjeros blancos. Y en mi opinión eran precisamente las personas como ellos las que más se beneficiarían de la Revolución.

También escuchaba decir que hasta poco antes de mi llegada, grandes sectores de la comunidad creole estaban a favor de la Revolución. Algunos jóvenes contaban que antes del Triunfo se habían apropiado de empresas pesqueras estadounidenses. Otros narraban que, tras el Triunfo, un grupo creole había tomado el control de Bluefields a nombre de los sandinistas. Según decían, ese grupo estaba a favor del nacionalismo negro, y habían clausurado las industrias más importantes de la zona, incluso la planta de molienda de caña y las pesquerías, con la intención de entregárselas a los trabajadores negros. Contaban que los creole organizados por el FSLN en los Comités de Defensa Sandinista (CDS) habían trabajado como colectivos en sus barrios para construir aceras, puentes peatonales y canales de drenaje, y que habían limpiado sus barrios y vacunado a los niños.

Lo primero que pensé fue que los problemas más recientes habrían tenido que ver con lo racial. A fin de cuentas, los problemas que teníamos los negros en Estados Unidos yo los entendía casi exclusivamente en términos raciales. Aunque algunos de los creole con los que yo conversaba mencionaban la dominación y la arrogancia de los mestizos, ese no parecía ser el problema más importante para la mayoría de ellos. En realidad, lo que decían los Whitiker era muy similar a lo que yo oía en la radiodifusora *La Voz de América* y a los recortes de prensa estadounidense que mi hermana me mandaba, y esas similitudes eran deprimentes. Se decía que los sandinistas eran ateos, belicosos, comunistas, enemigos de los Estados Unidos, y que estaban arruinando el país con sus políticas injustas y antidemocráticas.

Aquello me resultaba confuso y contradictorio. Si el racismo de los sandinistas no era el problema, ¿qué pudo haber pasado para que el entusiasmo inicial de los creole con la Revolución se convirtiera tan pronto en una acérrima oposición? ¿Por qué la población negra empobrecida rechazaba una Revolución que se

había hecho para erradicar todas las formas de opresión, y en cambio apoyaba a los Estados Unidos, que eran el centro del imperialismo racista y la opresión de clases? La búsqueda de respuestas a esas preguntas paradójicas me condujo a mi interés práctico y académico en los procesos de la identidad y la política de los creole. Esos procesos pasaron a ser el enfoque primordial de mi trabajo intelectual durante mis años en Bluefields, y son el tema principal de este libro.

La discordancia que existía a mediados de los años 80 entre los sandinistas y la comunidad creole creó una dualidad en mi vida personal e intelectual. A veces sentía que esa dualidad era más desgarradora que aquella que DuBois describe con tanta elocuencia en “The Souls of Black Folks”, y que la que yo había vivido como estadounidense negro. Al trabajar para el gobierno revolucionario y residir en la comunidad creole, me sentía atrapado entre dos fuerzas, y ni entendía su lógica ni estaba enteramente de acuerdo con ninguna de las dos. En aquel periodo de guerra y turbulencia política que se vivía en Nicaragua, las lealtades políticas y sociales que uno pudiera tener eran cosa muy seria, de vida o muerte en algunos casos. Mis opiniones radicales y mi trabajo con los sandinistas me hacían sospechoso para muchos sectores de la comunidad creole, y a la vez, mi identificación política y social con los creole me hacía sospechoso a los ojos de muchos sandinistas. A unos y otros les resultaba muy difícil entender cuál era mi posición en este aspecto crucial.

Al principio, Cidca-Bluefields tuvo su sede en la Casa de Gobierno de esa ciudad. Era una casa enorme confiscada por los sandinistas a raíz del Triunfo y situada en el parque. En ese periodo el Innica quedó disuelto, y el control de la Costa se “regionalizó”, lo que le dio cierta autonomía al gobierno regional en Bluefields, encabezado por un comandante creole, Lumberto Campbell. Al disolverse el Innica, el Cidca se convirtió en una organización semiindependiente dedicada a la investigación social. Era financiada por el gobierno revolucionario y estaba asociada a los gobiernos regionales del Atlántico Norte y del Atlántico Sur. Por mi labor en el desarrollo pesquero de la zona de Laguna de Perlas, me convertí en un experto en el trabajo con las ONG que financiaban nuestros proyectos. Por consiguiente, me nombraron asesor en temas de pesquería y director de proyectos especiales del gobierno regional.

Debido a ese nombramiento pasé mucho tiempo en las comunidades del Atlántico Sur, como representante del gobierno revolucionario. A la gente le resultaba difícil, si no imposible, no asociarme directamente con el gobierno. En cierto modo eso era un problema en mi relación con los creole, aunque no muy

grave, porque muchos creole eran funcionarios del gobierno revolucionario y al mismo tiempo mantenían una incómoda distancia política respecto del FSLN. Había asimismo creole revolucionarios que apoyaban activamente las posiciones del FSLN y que manifestaban sin tapujos sus opiniones políticas. Mucha gente los consideraba traidores. Yo de ninguna manera quería que me identificaran con ese sector de la comunidad. Eso hubiera estorbado mis intenciones de influir en sectores políticamente importantes de la población creole, y me habría aislado socialmente de ellos. Por desgracia, eso me ponía en la incómoda situación de revelar sólo a medias mi posición política. En el mejor de los casos, esto implicaba que con frecuencia tenía que abstenerme de declarar mis opiniones en el caso de que mis interlocutores creole o miskitu pudieran considerarlas problemáticas. De vez en cuando me veía en la necesidad de aparentar que apoyaba declaraciones y posiciones muy opuestas a las mías.

Todo eso era incómodo, peor aun cuando me sentía obligado a participar en ciertas actividades. Por ejemplo, a los empleados del gobierno se les alentaba a demostrar su compromiso con la Revolución marchando por las calles de Bluefields y gritando consignas políticas en las frecuentes manifestaciones que se organizaban en contra del imperialismo, de la Contra y de otras cosas. Ese tipo de exuberancia política no concordaba con mi estilo. Más aún, uno de los objetivos de esas marchas era demostrarle a la población creole —considerada por los cuadros locales del FSLN como políticamente subdesarrollada— el vigor con que la comunidad apoyaba la Revolución. Dicho de otro modo, el FSLN quería refregarles a los creole en las narices el apoyo de que gozaba en la comunidad, y al mismo tiempo, consolidar la identificación de los manifestantes con las posiciones del Frente.

Yo estaba consciente de esta situación y procuraba evitar manifestaciones, cosa que era difícil, porque además tenía que mantener mi relación con los sandinistas. Así pues, hacía maniobras que ahora me parecen ridículas: marchaba en medio de la multitud para que nadie pudiera notarme, o me quedaba rezagado en la cola, procurando mezclarme con los espectadores. En general, trataba de que no me identificaran abiertamente con el partido ni con la burocracia estatal. Por ejemplo, para ir a las comunidades de la periferia viajaba en transporte público, en vez de ir con las delegaciones estatales o en las embarcaciones del gobierno (aunque en parte también lo hacía para reducir las posibilidades de caer en una emboscada de la Contra). No obstante, era imposible evitar del todo las manifestaciones públicas de apoyo a la Revolución. Estuve “movilizado” en la milicia y recibí entrenamiento a la vista de todos. Fui a cortar caña en Cukra Hill con los trabajadores “movilizados” e hice otras cosas por el estilo.



En última instancia y pese a mi inconformidad, eran muchas las razones por las que no podía permitir que me identificasen con los opositores del FSLN, con todo y mis objeciones a sus políticas. Yo creía de todo corazón en los objetivos principales del proceso revolucionario. Además, no era el momento ni el lugar para soltar críticas precipitadas. La Revolución estaba luchando por mantenerse en pie en un contexto sumamente difícil. Durante buena parte de los años 80 la Costa Atlántica fue zona de guerra. Se libraba una guerra “de baja intensidad” entre los sandinistas y la Contra, apoyada esta por Estados Unidos. Las realidades cotidianas de la vida en una zona de guerra sólo pueden apreciarlas quienes las han vivido. Yo nunca había estado en una situación en que se arriesgaran cosas tan trascendentales. Muchos habían pagado muy caro por defender sus principios. Luchaban por aquello en lo que creían. Personas con las que yo trabajaba habían ido a combatir, y algunas murieron. Igual pasó con varios de mis amigos. Uno de los miembros de mi familia inmediata murió en combate. En tales circunstancias no se puede ser neutral, y a fin de cuentas yo no lo era. Apoyé al FSLN y a la Revolución del pueblo nicaragüense, y me esforcé al máximo por contribuir a su éxito. Aun con todos los cambios, los fracasos y las decepciones, sigo apoyando el cambio social revolucionario, en Nicaragua y en otras partes. Como no podía ser de otro modo, este libro refleja mi postura.

Dado mi trabajo y mi política, me era imposible operar en la Costa del Atlántico Sur sin quedar, a los ojos de muchos creole, “pintado” con la brocha de la política revolucionaria. No obstante, pese a mis temores de que la comunidad creole me marginara por esa razón, con el paso del tiempo fui integrándome e identificándome cada vez más con ellos. Durante la mayor parte de esa década, eran muchos los creole que apoyaban a los sandinistas. Así pues, mi trabajo con el gobierno no pesaba demasiado en mi contra. A fin de cuentas, tenía amigos y conocidos de toda clase de tendencias políticas con los que trabajaba e interactuaba socialmente. Mi dominio del inglés creole fue mejorando poco a poco. Daisy Garth y yo nos casamos. Esto me aportó vínculos familiares que resultaron muy importantes para crear una conexión orgánica y dotarme de una identidad dentro de la comunidad. Establecimos un hogar independiente y tuvimos dos hijos. Sentía que ya era casi un “verdadero” creole. Fue una gran satisfacción cuando mis pretensiones fueron corroboradas por una científica social extranjera que se refirió a mí como “un creole que trabaja con el Cidca” (Freedland, 1988, p. 45). (En materia de autenticidad cultural y étnica, las autoridades somos los que trabajamos en las ciencias sociales occidentales, ¿no? ¿Quién soy yo para objetar esa categorización?). Vivía con los creole, socializaba con ellos, el entorno laboral que había creado estaba poblado por ellos. Me identificaba con los creole de un modo casi visceral, en parte por las afinidades lingüísticas, raciales y culturales



que yo compartía con ellos y ellas, y en parte por mi política racial. Sin embargo, por un sinnúmero de razones, siempre fui “uno de afuera” dentro de la comunidad de Bluefields, y mis interacciones con los creole siempre estuvieron teñidas por los muchos matices en que percibían que yo no era como ellos.

Mi estrecha identificación con la comunidad creole fue causa de graves tensiones con los sandinistas de Bluefields. Primero, porque si bien yo procuraba diferenciarme, para ellos (también) fui siempre un gringo. Y eso era negativo para todos los sandinistas. Por ser una zona de guerra políticamente riesgosa, la Costa Atlántica estaba prohibida para casi todos los extranjeros. Para visitar la región, los extranjeros necesitaban un permiso especial que era difícil conseguir. E incluso a aquellos que lo conseguían se les vigilaba muy de cerca. La mayoría de los que iban al Atlántico Sur sólo lograban visitar Bluefields. Con frecuencia, cuando había movimientos de armamento o maniobras militares, a todos los extranjeros se les prohibía por completo la entrada. En el transcurso de los nueve años que viví allí, no creo que haya habido más de cinco habitantes estadounidenses. Rara vez pasaban de ser tres o cuatro.

Pero el hecho de ser gringo no era el mayor de mis problemas. La dificultad estaba en mi identificación con la comunidad creole y en la índole crítica de mi apoyo a la Revolución. Muestra de ello era el trato comedido que se les daba a las dos estadounidenses que vivían allí, y que yo mismo concerté. Ellas se identificaban con los mestizos sandinistas, socializaban con ellos y se casaron con ellos. Además coincidían por completo —y al parecer sin cuestionamientos— con la totalidad del proyecto sandinista, y cumplían sus funciones dentro de la estructura partidista a cabalidad y con discreción. Hasta donde yo pude ver, gozaban de plena confianza y estaban integradas de lleno en los círculos políticos y sociales internos del sandinismo.

Por otra parte, mi identificación con los negros/creole, mi escasa deferencia ante la ortodoxia y la jerarquía partidista, mi perspectiva crítica y el hecho de ser hombre me causaron problemas. Para muchos sandinistas, yo era un antirrevolucionario engreído, divisionista, racista y liberal. Aunque no era abiertamente confrontativo, me mostraba desdeñoso ante la estructura del partido en la Costa. Y estaba en guerra con Inpesca, que quería proletarizar a los pescadores artesanales independientes. Mi intención era darle a entender al gobierno las razones del descontento de la población creole ante muchas de las políticas y los personajes del sandinismo.

Mi posición en el gobierno regional se deterioró mucho debido a que, siendo yo director, el Cidca-Bluefields publicó un informe pormenorizado sobre las infracciones a los derechos humanos, mismo que terminó siendo una de las causas de la destitución del jefe de la seguridad del Estado en la región. La guerra se recrudecía, la seguridad se reforzaba, y nos convertimos en objetivos de esa entidad. A la larga, la presión ejercida por varios miembros locales del partido y de las estructuras gubernamentales forzó mi retiro como director de proyectos especiales. Por las presiones de que estaba siendo objeto y porque pensaba que era mejor que ese puesto lo ocupara un miembro de la comunidad debidamente calificado, decidí renunciar también a mi cargo como director del Cidca-Bluefields. Conforme pasaba el tiempo, la amenaza militar se fue agudizando, y en consecuencia, el ejército y los cuerpos de seguridad del Estado adquirieron más poder. Mi movilidad en la región y mi acceso al poder se fueron reduciendo paulatinamente. A finales de los años 80, el Ministerio del Interior me confinó en Bluefields. En los primeros años de mi estancia allá yo tenía los recursos y la autoridad para desplazarme por casi toda la región sur de la Costa Atlántica. Después, ya ni siquiera podía cruzar la laguna para ir al Bluff.

Esos acontecimientos empezaron en 1985. Fue entonces cuando volví a considerarme un antropólogo, aunque, visto en retrospectiva, yo había seguido haciendo análisis sociales críticos durante mi etapa como biólogo marino. Dedicué mucho tiempo a investigar la historia y la socioeconomía de la Costa. Fue también en esa época cuando empecé a considerar la posibilidad de escribir este libro.

Así pues, este libro no es neutral. Por una parte, es el producto de un académico activista politizado, de lo cual me siento orgulloso. La parte activista de nuestra investigación en el Cidca no obstaculizó nuestra producción intelectual, más bien la enriqueció. Nos hizo responsables de nuestras ideas. Y las ideas tienen consecuencias. Pueden afectar enormemente la vida concreta de las personas. Esta clase de trabajo intelectual nos obliga a ser mucho más cuidadosos con las ideas, a diferencia de otras esferas de producción intelectual donde la única consecuencia de los errores o de los análisis fallidos es una ponderada amonestación de colegas. Además, la viabilidad de las ideas se puso a prueba en formas que no son posibles cuando el trabajo se dirige solamente al sector académico. Teníamos a la vista los resultados de nuestras ideas, y muchas veces los observamos con no poca incomodidad.

Por otra parte, este libro está impregnado de todo aquello que soy, y de lo que los demás perciben que soy. Las perspectivas (políticas y de otro tipo) con las que llegué al país y las que he adoptado desde entonces han influido en las

descripciones que hago de Nicaragua en este libro. El modo en que me percibieron e interactuaron conmigo los creole, los sandinistas y las demás personas en Nicaragua determinó en gran medida mis percepciones y mis descripciones de ellos. Esta “fertilización cruzada” fue agudizada por el tiempo que pasé en el país y por el tipo de activismo académico en que me involucré a través del Cidca.

Nuestro trabajo académico se hizo siempre en constante relación con sus objetos de estudio. Por ejemplo, puse a circular entre mis amistades y mis conocidos versiones de la historia creole en las que estuve trabajando por muchos años, y participé en incontables discusiones con toda clase de personas sobre la historia creole. Nunca me abstuve de defender mis puntos de vista. Mis estudios sobre la pesquería a pequeña escala se basaron en el trabajo y en las conversaciones que mantuve con los pescadores. Esos estudios se convirtieron en proyectos, que luego se ejecutaron en interacción con esos mismos pescadores. Mis ideas, muchas de las cuales las obtuve de los propios pescadores, fueron objeto de debate con ellos cuando pusimos en práctica esos programas. Gran parte del trabajo que hice para el Cidca circuló asimismo en forma de proyectos, informes y monografías destinadas al gobierno local y al órgano del FSLN. Y todo eso se analizaba y se debatía. Algunas cosas fueron aceptadas, muchas se rechazaron.

Puesto que interveníamos deliberadamente en la vida cotidiana de la gente de la Costa, influíamos en el modo en que percibían su mundo, y además observábamos esas percepciones y escribíamos sobre ellas. Las ideas que yo había ayudado a desarrollar pasaron a formar parte del reservorio de ideas y prácticas accesibles para la comunidad de Bluefields, en un esfuerzo comunitario por darle sentido al mundo en que vivíamos. Al mismo tiempo, las ideas y las prácticas de la gente de Bluefields repercutieron en mi manera de entender el mundo.

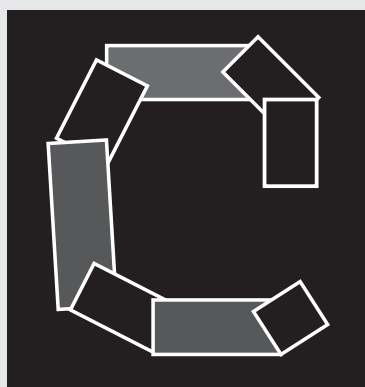
Este factor “reverberante” lo entendí con toda claridad cuando leí un libro de otro científico social occidental que describía la situación en Bluefields a mediados de los años 80. El autor citaba a un funcionario sandinista creole de alto nivel que hacía un agudo análisis de la situación usando exactamente las mismas palabras que yo escribí en un informe que ese funcionario había revisado poco antes. El tema sobre el cual lo habían entrevistado lo habíamos comentado largo y tendido en varias ocasiones. No era que sus respuestas a las preguntas del entrevistador no representaran su propio pensamiento, porque sí lo representaban; mostraban, sin embargo, que las ideas que generamos en el Cidca mediante nuestras interacciones con los habitantes de Bluefields —y yo era uno de ellos— influían de modo determinante en el modo en que la gente, incluido el funcionario, pensaba de sí misma y de su mundo. Esas políticas y prácticas de

identidad son las que yo, a mi vez, he registrado en este libro. Las huellas de mis pies lodosos pueden verse en todas las perspectivas supuestamente prístinas que aquí describo de mis amigos-vecinos-conocidos-informantes.

Buena parte de este libro se escribió antes de que me sentara a concebirlo. Es producto de las múltiples actividades en que participé durante la década que viví en Nicaragua. Las preguntas que lo constituyen son versiones afinadas de las que yo me hacía cuando trataba de ubicarme y de aclarar mis ideas en aquella Nicaragua de los tumultuosos años 80.

Sé que mi identidad y mi política resultan contradictorias, ambiguas, multifacéticas y confusas para muchos de los creole y los sandinistas con los que conviví y trabajé. El darme cuenta de cómo me percibían los demás —como negro y estadounidense, soltero y padre, con educación privilegiada y pobre, sandinista y negro, activista de los derechos raciales-culturales y de la política socialista— fue lo que me ayudó a entender que las posiciones del sujeto, sus ideas políticas y sus roles sociales no tienen necesariamente una relación lógica y lineal. Ahora sé que todo eso puede negociarse y disponerse de innumerables formas, y que puede afirmarse que casi cualquier combinación resulta coherente, y que las combinaciones que surgen tienen mucho que ver con el significado histórico que han adquirido en las coyunturas específicas y en las relaciones de poder.

En cuanto a las perspectivas que se expresan en este libro, quisiera reivindicar su autoría colectiva, más que individual. En el tiempo que viví en Nicaragua participé con muchas otras personas en un proyecto político un tanto impreciso y desorganizado, pero tangible. En este libro procuro hablar desde la posición que adoptaron aquellos creole que fueron mis colegas, mis compañeros de trabajo, mis amigos y mi familia. Juntos luchamos para defender los objetivos emancipadores de la Revolución Sandinista; y al mismo tiempo que la observábamos con ojos críticos, nos sentíamos orgullosos de su/nuestra creolidad/negritud y en disposición de pelear por sus/nuestros derechos como población y como región. El libro se escribió desde lo que yo entiendo que es una posición de compromiso, y pretende formar parte de la lucha de ese grupo de personas con las que conviví y trabajé durante casi toda una década. Por ello, es mucho lo que estas páginas le deben a varias de ellas: Mike Sloan, Gregory Jackson, Daisy Garth; así como también a Noreen y Azalee Hodgson, Miss Mary Ugarte, Will y Brunilda Cassanova, Hennigston Hodgson, Dicky Stephenson, Algren Morgan, Alicia Slate, Hugo Sujo, Hennigston Omier, Percy González, Angélica Brown, Alan Stephenson y muchas otras personas.



# APÍTULO 2

## El anglocolonialismo y el surgimiento de la sociedad creole

La esclavitud ha tenido un lugar profundamente ambiguo en la formación de la identidad y la política creole, pese a que es la experiencia generativa histórica fundamental en la mayoría de las construcciones de las identidades diaspóricas africanas o negras, y la metáfora principal de la política negra de resistencia. Esta ambigüedad queda ilustrada claramente en las dos representaciones populares de la esclavitud que los creoles organizaban en la década de 1980 para el desfile anual con que se celebra la designación de Bluefields como ciudad.

En la primera de esas representaciones, un grupo de jóvenes creole, muchos de los cuales pertenecían al movimiento rasta de Bluefields, cuya organización era incipiente, desfilaban por las calles principales de la ciudad, encadenados. Iban descalzos y sin más vestimenta que un taparrabos y sus cadenas. Los conducía, rifle en mano, otro joven creole, vestido de traje, corbata, sombrero y buen calzado.

En la segunda representación, un muchacho creole representaba a un cochero esclavo que conducía el caballo de una elegante calesa. En la calesa viajaba una pareja creole de piel clara, ambos muy bien vestidos. El cochero vestía un pantalón andrajoso, y llevaba el torso y el rostro untados de tizne o de carbón mezclado con aceite.

Dado el modo de la presentación, era claro que los creole que habían planeado y ejecutado el primer cuadro viviente se identificaban con los esclavos, y que los que representaron el segundo cuadro se identificaban con los amos de piel clara que iban dentro de la calesa. Esta yuxtaposición de imágenes, si bien es desconcertante y aparentemente contradictoria, no es excepcional, ni siquiera anómala, en la consciencia y en la identidad contemporánea de los creole. Tampoco es un fenómeno reciente. Muy al contrario, argumento aquí que las identidades y políticas dispares han sido un tema persistente en la historia creole desde su etnogénesis. Este patrón complica las suposiciones simplistas acerca de la resistencia negra ante el terror racial y ante las ideologías racistas<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> En las últimas tres décadas, las historias revisionistas han destacado los movimientos organizados de los africanos esclavizados (p.ej., Harding 1981; Price 1979) y (su) resistencia cotidiana (p.ej., Blassingame 1972) contra (esa) condición. Esas historias se produjeron en contra del corpus de las obras históricas previas, que en gran medida silenciaban la agencia de los esclavizados.

Por tanto, el primer objetivo de este capítulo es documentar y analizar la génesis de la identidad múltiple de los creole y de los procesos políticos iniciales de la comunidad, y también rastrear la aparición de esos patrones contradictorios/disparos dentro del “sentido común” creole. Aquí quiero sugerir en particular que, más que estar marcados por la resistencia o la acomodación, ese sentido común y la política que genera estuvieron caracterizados por una compleja amalgama de resistencia, acomodación y colusión con el poder colonial dominante.

Mi segundo objetivo en este capítulo 2 es el mismo que para el capítulo 3, y mantiene una tensión parcial con el primer objetivo. No sólo estoy plenamente consciente de esta tensión, sino que quiero que el lector dirija su atención a ella, para poner de relieve la principal preocupación que guía mi acercamiento a los estudios académicos sobre la diáspora africana. Pese a la índole dispar de su identidad y su política, históricamente los creole han vivido y se han representado a sí mismos como un (solo) pueblo. Mi objetivo, por tanto, es presentar un relato histórico de los creole como actores políticos centrado en este aspecto. La importancia de este posicionamiento en mi argumento sobrepasa su papel en mi lectura analítica de la historia creole. Expresa también mis intereses políticos y los de un determinado sector de la comunidad creole de Nicaragua, como apunté en la introducción.

Con ese objetivo en mente, planteo una narrativa estratégicamente autoritativa de la historia creole en la que construyo un pasado “auténtico” para la comunidad creole<sup>20</sup>. La narrativa intenta: (a) abrir un espacio para que los creole participen en los escenarios nacionales e internacionales de las identidades nacionales en competencia (razas, etnicidades y nacionalismos); (b) conectar los orígenes, las luchas y las experiencias del pueblo creole con los de otros pueblos de la diáspora africana, lo que aporta más peso a sus reivindicaciones identitarias y fortalece su posición ante las políticas identitarias nicaragüenses.

Si bien mis objetivos en esos capítulos mantienen cierta tensión, mi intento de realizarlos simultáneamente es un esfuerzo por despejar, por una parte, los interminables debates acerca del carácter fragmentado y contingente de la historia y la identidad de la diáspora africana (p.ej., Mercer 1994), y por otra parte, las narrativas afrocéntricas totalizantes (p.ej., Holloway, 1990). Mi narrativa de

<sup>20</sup> Debido a la función política que pretendía que cumplieran, los capítulos 2 y 3 los escribí deliberadamente en contra de estudios especializados sobre la historia de la diáspora africana. Planteo una “narrativa autoritativa” que contrasta con la obra de Price (1983, 1990), cuyo innovador enfoque multívoco ha tenido tanta influencia en los estudios sobre la diáspora. Del mismo modo, y pese a la aguda crítica de David Scott (1991) sobre la agenda nacionalista esencializadora de buena parte de la historiografía de la diáspora (la de Price incluida), mi historia creole se mantiene enfocada en la construcción de un pasado “auténtico” para la comunidad creole.



la historia creole intenta abrir los estudios de la historia de la diáspora a otras narrativas, cuestionando las nociones monolíticas esencializadoras de la identidad y la política de los negros, y demostrando, por lo tanto, que las identidades por lo general se viven como algo fijo y que periódicamente proporcionan un punto de vista para exponer políticas identitarias temporales (centradas en la temporalidad).

En términos generales, la historia crítica de los creole que comienza en este capítulo y se completa en el capítulo 3 es un elemento fundamental en mi análisis etnográfico del sentido común político contemporáneo de los creole. Los elementos del pasado creole —acontecimientos, experiencias, ideas, prácticas e instituciones— contribuyen, a menudo en formas residuales, al repertorio/reservorio consciente e inconsciente del sentido común creole. A menudo esos elementos son difíciles de localizar o de verificar en la sociedad y en la cultura creole contemporánea, por tanto, se analizan y se describen mejor en una narración del pasado comunitario<sup>21</sup>.

Han sido escasos y poco frecuentes los intentos de documentar y analizar los orígenes y la historia inicial de los creole nicaragüenses. La disertación de John Holm (1978) sobre el lenguaje de los creole de la Mosquitia, muy bien escrita y sumamente informativa, es en su mayor parte descriptiva y se enfoca en cuestiones sociolingüísticas. El artículo académico de Michael Olien (1988) contiene, por motivos comprensibles, pocos detalles, y parece argumentar que un grupo creole homogéneo surgió de un proceso biológico de mezcla racial y asimilación cultural pasiva. Olien escribe un comentario que caracteriza ese razonamiento:

El mestizaje continuó entre los blancos y los negros, y en menor medida, los indios, dando lugar a una población costeña angloparlante que luego se conoció como los creole. Las características principales que distinguieron a esta población de las otras poblaciones costeñas fueron el mestizaje entre blancos y negros y el hecho de hablar inglés. Culturalmente, los creole emulaban a los británicos, no a los indios. (p. 9)

<sup>21</sup> Esos elementos históricos, que pudieran ser componentes del sentido común creole, según Raymond Williams, pueden ser arcaicos o residuales, siendo estos últimos los más importantes. Lo arcaico es "aquello que se reconoce plenamente como un elemento del pasado, para observarlo, para examinarlo e incluso en ocasiones para 'revivirlo' conscientemente de un modo deliberadamente especializado". Lo residual es aquello que "se ha formado efectivamente en el pasado, pero todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo como un elemento del pasado —y a menudo ni eso— sino como un elemento efectivo del presente" (Williams, 1977, p. 122). Ambos procesos son importantes en el proceso del sentido común creole.

La postura de Olien es similar a la de otros etnógrafos de la Mosquitia (p.ej., Helms, 1971; Neitschmann, 1973), para quienes las únicas culturas auténticas son las indígenas y las europeas. Esa posición comparte con otras narrativas de la historia diaspórica (p.ej., Elkins, 1959; Stampp, 1956) una fijación en las nociones biológicas de la identidad y una omisión de la agencia de los esclavizados en la creación de las culturas de la diáspora.

Este capítulo presenta una perspectiva distinta de la etnogénesis creole. Aquí describo una identidad creole que emerge del choque de culturas en el contexto de la esclavitud racial y el poder colonial en la Mosquitia en el periodo que va desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX. Quiero mostrar en particular que esta identidad no emergió de un mestizaje biológico específico, sino que es consecuencia de las maniobras tácticas de la población, a menudo contradictorias, que aceptaban las relaciones específicas de poder y al mismo tiempo se oponían a ellas. En este capítulo subrayo también cómo es que el contenido de la identidad creole —es decir, los rasgos “raciales” y culturales más sobresalientes de sus miembros— en vez de permanecer como una entidad estática tras haber emergido, cambian con el tiempo conforme cambian las condiciones sociopolíticas y conforme van interactuando con poblaciones racial y culturalmente diferentes o se van incorporando al grupo.

Para terminar, este capítulo y este libro se toman muy en serio la identidad y la política creole. No son meros epifenómenos de las relaciones sociales y biológicas entre otros grupos más básicos (indígenas o anglos), sino procesos específicos de un grupo de personas que crearon dinámicamente su propia cultura y su complejo sentido común, y que, centrados en ello, han desempeñado un papel en el desenvolvimiento de la historia de Nicaragua y del Caribe.

### **El advenimiento de los africanos y su mestizaje**

Si bien durante el siglo XVI los africanos visitaron con los piratas europeos la tierra firme y las islas del litoral de Honduras y Nicaragua en la Costa Caribe (la Mosquitia), no fue sino hasta mediados del siglo XVII que empezaron a habitar en el área. Algunos de estos primeros colonos estuvieron vinculados con la ocupación de Providencia, una isla de 110 millas (unos 177 kilómetros) al este de la costa de América Central, ocupación efectuada en 1629 por ingleses del movimiento puritano.

En 1641 los españoles atacaron y destruyeron el asentamiento de Providencia. Aunque capturaron a muchos de los colonos ingleses y africanos, algunos de los africanos escaparon rumbo a tierra firme, donde se afincaron (Newton, 1966, p. 302) junto con las poblaciones indígenas que allí vivían y llegaron a formar parte del grupo ancestral africano de los indios mískitu<sup>22</sup>. Otros africanos, que llegaron en grupos procedentes de los barcos esclavistas naufragados, o individuos que lograron huir de la esclavitud en otras áreas de América Central y del Caribe, probablemente se asentaron con los mískitu en ese mismo periodo (Hodgson, 1766, p. 30; Holm, 1978, p. 181).

Desde finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, los colonos británicos extendieron su control político y sus actividades económicas en esa zona. En 1747 el gobierno británico designó un superintendente para la Mosquitia, bajo los auspicios del gobernador de Jamaica, para supervisar sus intereses y los de sus colonos. El comercio con las colonias españolas en el interior de América Central llegó a ser la actividad económica más importante de los colonos. También pescaban tortugas marinas y establecieron obrajes madereros (de cedro y caoba) y pequeñas plantaciones (de azúcar, algodón y añil) (Romero Vargas, 1994, p. 411). Los británicos importaban africanos a través de Jamaica y los utilizaban junto con los amerindios como mano de obra esclava encargada de esas actividades (Bell, 1899).

A mediados del siglo XVIII, por toda la costa caribeña de lo que hoy es Honduras y Nicaragua había comunidades británico-africanas-amerindias dominadas por los anglos. Los principales asentamientos eran Black River, Cabo Gracias a Dios, Bluefields, Corn Island, Bragmans Bluff, Punta Gorda y Pearl Key Lagoon, entre otros (Hodgson, 1766, p. 8). La configuración social de la Mosquitia consistía en dos sociedades separadas y segmentadas por clase, pero interrelacionadas por la raza y la cultura, la primera compuesta por comunidades indígenas, y la segunda por comunidades inmigrantes multirraciales y multiculturales.

Los mískitu fueron dominantes en la primera sociedad. En la década de 1750, unos siete mil mískitu vivían en pequeños caseríos situados en la Costa Caribe y a orillas de los principales ríos del área (Hodgson, 1766, p. 34). Habían subyugado a los grupos indígenas vecinos que eran culturalmente distintos, como los rama, los kukra y los ulwa, que habitaban en la periferia al sur y al oeste de su territorio.

<sup>22</sup> Ver Newton (1966, p. 302); Holm (1978, p. 179). Ver también Bell (1899); Conzemius (1932); Esquemeling y Dampier (1978); Hodgson (1766); Prowett (1845); M.W. (1732, pp. 295–298).

Los mískitu además exigían tributo de los grupos indígenas que vivían a lo largo de la Costa Caribe desde lo que hoy es Panamá hasta Belice (Sorsby, 1969).

Durante todo el siglo XVIII el reino de la Mosquitia estaba organizado en torno a líderes que controlaban varios sectores del territorio. Esos líderes, aunque eran independientes y poderosos, se consideraban súbditos de la monarquía británica. La legitimidad de sus rangos (rey, gobernador, general) la obtenían en parte de las comisiones otorgadas por el gobernador de Jamaica, o por el superintendente de la Mosquitia, o, a veces, por las autoridades militares británicas que visitaban la zona. Los británicos establecían diferencia entre aquellos mískitu que eran supuestamente “indios puros” (tawira, o pelo lacio), y los zambo, que eran amerindios africanos. Si bien existe poca evidencia concreta de que los mískitu establecieran diferencias entre ellos mismos según criterios raciales, al parecer los términos que usaban los británicos designaban divisiones políticas que eran reconocidas por los mískitu (Hodgson, 1766, p. 8).

Los asentamientos de inmigrantes estaban más diferenciados y estratificados racialmente que los de los mískitu. En 1757 Hodgson registró 154 personas blancas, 190 “mulatos” y “*mustees*” libres<sup>23</sup>, 20 esclavos libertos, y 780 esclavos africanos y amerindios como “habitantes de la Costa Mosquitia (exclusiva de los nativos)” (Hodgson, 1766, p. 8). Esos asentamientos estaban dominados por una reducida élite integrada por empresarios británicos blancos. Los miembros de esta élite poseían medios de producción en tierras, embarcaciones, y lo más importante, esclavos (White 1789, p. 64). También empleaban a hombres blancos como capitanes de navío, marineros, comerciantes, carpinteros, pescadores, negreros y demás. Los empresarios más importantes ocupaban además los principales cargos políticos y militares de la colonia. Eran los patriarcas de las familias destacadas, y tenían acceso preponderante a la mano de obra y a la sexualidad de las mujeres, sin importar la identidad racial o cultural de ellas.

Los esclavos, que en 1757 superaban en número a los habitantes “libres” por más de dos a uno, ocupaban las posiciones inferiores de la jerarquía racial y de clase. Era evidente que los esclavos amerindios y africanos vivían en estrecha proximidad y desempeñaban juntos las mismas faenas (Hodgson, 1766, p. 9). Para la década de 1780 la cantidad de esclavos que tenían los británicos en la Mosquitia se había duplicado con creces: sumaban 1,808. Los esclavistas se referían a los esclavos como “negros”, aunque muchos de ellos eran indudablemente

<sup>23</sup> Según Forbes (1993): los términos ‘mustee’ y ‘mestizo’ que se empleaban en las colonias británicas del Caribe parecían referirse siempre a individuos híbridos de americanos [amerindios] y europeos quizá hasta las décadas de 1770–1790, cuando se incluían mezclas de color más claro, al menos en algunas partes del Caribe (p. 233).

de ascendencia mixta de africanos, amerindios y europeos. En la década de 1780, de todas las personas que vivían fuera de las comunidades indígenas de la Mosquitia, las de origen africano superaban en número a los blancos por más de cuatro a uno, aun sin incluir a los miembros libres de la población de color que eran de ascendencia africana<sup>24</sup>.

La mezcla racial entre africanos, amerindios y británicos era común en la Mosquitia del siglo XVIII. Aunque los hijos de las esclavas amerindias y africanas usualmente seguían siendo esclavos, los amos o los progenitores europeos liberaban a algunos descendientes de estas uniones. Esas personas, junto con los hijos de europeos y de africanos y amerindios liberados, formaban la tercera categoría de “habitantes” en el informe de Hodgson de 1757: los “mulatos” y los “*mustees*” libres. Este grupo aumentaba de manera lenta y continua por la llegada de marinos mercantes, soldados, comerciantes itinerantes, artesanos y demás personas “de color” que migraban a la Costa procedentes de Jamaica y de otras zonas del Caribe (Long, 1970, p. 549). Esa población libre y de color era un poco más numerosa que la de los blancos en los establecimientos británicos de blancos que hubo en la Costa durante todo el siglo XVIII, aunque la cantidad de esclavos los superaba ampliamente (Hodgson, 1766, p. 8; Romero Vargas, 1994, p. 478).

Esa población libre y de color ocupaba una posición intermedia en la jerarquía racial de la Mosquitia, aunque en sí misma estaba estratificada internamente por la raza y la clase. En la escala inferior estaban los exesclavos manumisos o cimarrones de ascendencia africana “sin mezcla”. Su estatus era tan inferior que en su censo de la Mosquitia Hodgson los sitúa en una categoría especial como “esclavos” y no como personas libres. El resto eran “hombres libres” racialmente “mixtos” que vivían como comerciantes, leñadores, pescadores de tortugas, marineros y campesinos. Unos cuantos de ellos poseían esclavos (Romero Vargas, 1994, pp. 419–420).

### **La edad de oro: el surgimiento de la política y la identidad creole**

Según los términos del Tratado de Versalles y de la Convención de Londres, suscritos por Gran Bretaña y España en 1783 y 1786 respectivamente, el gobierno británico acordó abolir la superintendencia y evacuar los asentamientos de la Costa Mosquitia. Los colonos partieron en 1787, descontentos y amargados,

<sup>24</sup> Los cálculos acerca de la población esclava en este periodo varían mucho. Robert White (1789, p. 34), que es la fuente de estos datos, era el representante legal de los esclavistas de la Mosquitia, y quizás tenía datos más completos sobre la población esclava que otros observadores.

llevándose consigo cuantos esclavos pudieron acarrear<sup>25</sup>. No obstante, muchos de ellos, especialmente los de color, no se fueron o regresaron pronto. En 1790, mientras exploraba para los españoles la costa de la Mosquitia nicaragüense, el ingeniero Porta Costas encontró familias “inglesas” de color que vivían en Bragmans Bluff, en el río Walpasixa y en Laguna de Perlas, y también ingleses blancos que vivían en Sandy Bay con el rey de la Mosquitia y con el almirante mískitu arriba del río Grande (Porta Costas, 1990). Sin embargo, el mayor asentamiento no indígena estaba a cargo del coronel Robert Hodgson hijo.

En algún momento antes de la evacuación de la Mosquitia, Hodgson trasladó su centro de operaciones comerciales de Black River a la laguna de Bluefields. En 1785 entabló conversaciones con el virrey de España en Santa Fe de Bogotá, durante las cuales le ofreció representar los intereses de España en la Costa, lo cual posteriormente condujo a su nombramiento como gobernador de la zona. En su calidad de gobernador puso en marcha un plan para ganarse a favor de los españoles a los tawira, un subgrupo de los mískitu, así como a otros grupos indígenas (los rama y los ulwa) que habían estado sometidos a los mískitu (Porta Costas, 1990, p. 58).

Porta Costas visitó a Hodgson en Bluefields en 1790. Encontró un asentamiento que en muchos sentidos era similar a los establecimientos británicos que había en la Costa antes de la evacuación, si bien era más grande. Estaba regido por el coronel Robert Hodgson, patriarca de una “familia [que] compone toda la población”. Ello incluía a sus dos hijos, la esposa del coronel, treinta individuos de diversas nacionalidades —ingleses, estadounidenses, franceses y demás— y doscientos esclavos (Porta Costas, 1990, pp. 57–58)<sup>26</sup>.

Al paso de los años, Hodgson y su padre (el primer superintendente británico de la Mosquitia) habían adquirido tierras otorgadas por los reyes mískitu, entre las que se contaban Bluefields y la mayor parte del valle de Río Escondido, además de las dos islas del Maíz (Romero Vargas, 1994, pp. 489, 501). Dirigió una empresa comercial dedicada a la tala de caoba y la extracción de zarzaparrilla para exportación, el comercio de caparazones de tortuga con los indios de toda

<sup>25</sup> White (1793). Hay evidencias contradictorias acerca de la cantidad de personas que vivían en la Costa antes de la evacuación, cuántas se fueron y cuántas se quedaron. White (1789, p. 34) afirma que al momento de la evacuación vivían en la Costa 416 “personas libres” y 1,808 esclavos. En otros textos se declara que fueron evacuadas a Belice 537 “personas blancas y libres” y 1,677 africanos (Burdon 1931, pp. 161–62).

<sup>26</sup> Hay varias diferencias en los cálculos sobre la cantidad de esclavos que tenía Hodgson en Bluefields a finales de la década de 1780 (ver Romero Vargas (1994, pp. 480, 490, 506, 507, 510)). Bien podría ser que esas diferencias representasen las fluctuaciones de su mano de obra esclava, ocurridas a raíz de su traslado de Black River a Bluefields y del inicio del cultivo del algodón en Corn Island. La esposa de Hodgson, Elizabeth Pitt, heredó de su padre un centenar de los esclavos traídos de Black River (Romero Vargas, 1994, p. 490). Esos esclavos evidentemente se sumaron a los que ya poseía Hodgson.



la costa Caribe de América Central, y el comercio con los españoles por toda la región centroamericana. Los productos que él acopiaba se comercializaban en Cartagena, Jamaica, América del Norte e Inglaterra. Bluefields era entonces un importante puerto comercial (Porta Costas 1990, p. 59).

Las maquinaciones políticas de Hodgson y sus intrigas para dividir a los miskitu terminaron revirtiéndose en su contra. El 6 de septiembre de 1790, seiscientos miskitu al mando del almirante Alparis Dilson y su hermano Sulera (que eran tawira), ambos aliados del rey George II (un zambo), rodearon las instalaciones de Hodgson en Bluefields. Esa tarde la casa de Hodgson en Bluefields fue atacada por “zambo-mosquitos”. Los residentes se salvaron sólo porque respetaban a la señora Hodgson, que era la hija del exlíder colono William Pitt. Los esclavos de Hodgson y los miskitu saquearon los almacenes del establecimiento. El 10 de septiembre Hodgson y su familia abandonaron Bluefields. Se quedaron los exesclavos de Hodgson, que tuvieron un papel muy activo en el fracaso del establecimiento de su antiguo amo (Ayón, 1956, pp. 254–256; Romero Vargas, 1994, p. 499).

La alianza entre el almirante tawira y el rey zambo pronto llegó a su fin y estalló la guerra entre los dos grupos. César, un coronel zambo aliado del rey George II, gobernaba cinco pueblos zambo-miskitu en la parte sur de Laguna de Perlas. Se llevó de Bluefields a Laguna de Perlas a los otrora esclavos de Hodgson, a fin de que Alparis Dilson no los tomara bajo su control (Porta Costas, 1990, p. 57; Romero Vargas, 1994, p. 250).

Tras el deceso de Alparis y de Sulera y la derrota de los tawira-miskitu, George II se dedicó a eliminar los vestigios de la presencia española en la Costa. En 1800 sus fuerzas atacaron y desbandaron los asentamientos españoles que se habían fundado tras la evacuación británica (O'Neill 1802 en Peralta 1890, pp. 186–188). Los vencedores liberaron a todos los esclavos (Sorsby, 1972, p. 152). La parte continental de la Mosquitia que estaba bajo el dominio de los zambo-miskitu quedó libre de la presencia directa de los colonos europeos, y permanecería así por cuarenta años.

Mientras tanto, Robert Hodgson hijo había fallecido en Guatemala sin haber regresado jamás a la Costa (Romero Vargas, 1994, p. 488); sin embargo, su esposa y sus dos hijos, William y Robert III, regresaron a Corn Island. Allí, en 1793 cultivaron algodón utilizando a 145 esclavos y a 30 indígenas en tránsito (José del Río 1793 en Peralta 1890, p. 148). Para 1808 ya había fallecido el último de los Hodgson “blancos” que vivía en la Costa. Aquellos de sus esclavos en Corn Island que no habían escapado se mudaron a San Andrés (Parsons, 1956, p. 19). Las



comunidades formadas por los cimarrones (exesclavos de Hodgson) en Bluefields y en Laguna de Perlas, aumentadas por los de Corn Island y San Andrés, fueron los focos de la etnogénesis creole.

Para las personas negras y de color que ya eran libres, las primeras décadas en Bluefields y en Laguna de Perlas fueron muy peligrosas. La evacuación británica de la Costa no significó que la esclavitud como institución dejase de existir. Los residentes de ascendencia africana de esos poblados no habían sido manumitidos oficialmente, y vivían en un tiempo y un lugar donde la negritud era el signo universal de la servidumbre, y la esclavitud persistía en el Caribe entre los ingleses, los manumisos de color y los españoles (Dunham 1851; Roberts 1965, pp. 117–118, 166). El relativo aislamiento de Bluefields y de Laguna de Perlas contribuyó a que continuasen libres esas comunidades cimarronas. No obstante, los esfuerzos de aquellos exesclavos para mantener su libertad y la protección de los zambo-mískitu también tuvieron una importante función en su desarrollo como comunidades libres<sup>27</sup>.

Por ejemplo, en 1804 llegaron a San Andrés unas personas de Inglaterra con el propósito de recuperar a “los negros [que] fueron esclavos de Hodgson” en Bluefields (Roque Abarca 1804 en Peralta, 1886, p. 292). Con la ayuda de Tomás O’Neill, gobernador español de la isla, “concertó el envío de una goleta armada para aprisionar y conducir los negros; *pero éstos y ellos estaban en ánimo de defenderse*” (Roque Abarca 1804 en Peralta 1886, p. 292, énfasis añadido). La goleta evidentemente retornó para llevarse a los cimarrones. En esa ocasión, los dirigentes zambo-mískitu, provistos de armas y de una carta del subinspector de Guatemala, Roque Abarca, que prohibía a las naves españolas llevarse a los negros, conjuraron el peligro: “Llegó después la goleta remitida por éste; se acercaron á ella los indios y dieron al Capitán mi carta en la punta de una lanza. Volviéronse á tierra y esperaron armados” (Roque Abarca, 1804, en Peralta, 1886, p. 293). O’Neill afirmó más tarde que los exesclavos de Hodgson habían sido vendidos a los residentes de San Andrés, y una vez más intentó recobrarlos, pero no lo logró (Roque Abarca, 1804, en Peralta, 1886, p. 293).

Los cimarrones en Bluefields también se valieron de la astucia para permanecer libres. En 1816 le dijeron al capitán Jacob Dunham, un comerciante estadounidense, que le habían comprado su libertad al coronel Robert Hodgson,

<sup>27</sup> En 1790 el coronel César protegió a los cimarrones de Bluefields de los tawira-mískitu, quienes amenazaban con volverlos a esclavizar. En 1802 el regente zambo-mískitu, el príncipe Stephen, aprisionó y amenazó con trabajos forzados al capitán inglés de un buque mercante “por haber castigado y tratado con la mayor crueldad á su bordo á un negro de la costa” (O’Neill 1802 en Peralta, 1890, p. 186).

por la que tenían que pagarle en abonos anuales (Dunham, 1851, p. 92). Eso los haría legalmente libres y los eximiría de todo intento de reesclavizarlos. Además decían ser descendientes directos de Robert Hodgson, afirmando con ello su libertad y un vínculo de alto rango por la sangre y el color (Roberts, 1965, p. 103; Olien, 1988, p. 11).

Un factor coadyuvante en la exitosa defensa que hicieron los cimarrones de su libertad en Bluefields y en Laguna de Perlas pudieron haber sido sus prósperas actividades comerciales. Mientras algunos comerciantes de Jamaica hacían contrato para perseguir a los esclavos fugados de las fincas algodoneras situadas en las islas marítimas de San Andrés y Corn Island, muchos otros eran reacios a arriesgar su posición en el cuantioso comercio de que disfrutaban las comunidades cimarronas de Bluefields y Laguna de Perlas con los comerciantes de Jamaica, Curazao y los Estados Unidos (Dunham, 1851, pp. 78–79). A principios de la década de 1800, las islas de San Andrés, Providencia y Corn Island fungían como importantes intermediarios comerciales con Jamaica, Curazao, Estados Unidos, la costa continental e incluso con las colonias españolas del interior (Roberts 1965, p. 103; Olien, 1988, p. 11; José del Río en Peralta, 1890, p. 151). En este comercio Bluefields era un importante puerto de almacenaje y distribución. Se le describía como un lugar “fértil, y concurrencia de las Naciones Indias” (José del Río en Peralta, 1890, p. 152). El comercio por el río Escondido estaba en manos de los residentes, de grupos indígenas y de colonos nicaragüenses (Roque Abarca, 1804, en Peralta, 1886, p. 291; José del Río en Peralta, 1890, p. 153).

Orlando Roberts, que por muchos años fue comerciante en la Costa Caribe de América Central, describe el comercio en Laguna de Perlas en la década de 1820. Comerciantes de Jamaica y de Estados Unidos habían establecido tiendas allí:

Los agentes encargados de esas tiendas residen en English Bank, y los visitan indios de diversas tribus y hombres mískitu venidos de toda la Costa, que traen caparazones de tortuga, resina de copal, caucho, etc.; además de pieles, remos, canoas y varios artículos para permutar por patos, tela de cuadros, hojas de machete y otros artículos adaptados para comerciar con los indios. Los habitantes se dedican a cazar tortugas cuando es temporada, y el resto del año acopian provisiones, cazan y pescan. Mantienen una amistosa reciprocidad con el común de los indios; y son en general justos y honrados en sus tratos con ellos y entre sí, y en verdad hospitalarios con los europeos y demás extranjeros que vienen a vivir entre ellos (Roberts, 1965, p. 109)

La libertad (de la esclavitud, de las leyes coloniales, del comercio) y la relativa prosperidad de la Costa atraían un flujo constante de inmigrantes. Los comerciantes negros y de color que eran libres, los aventureros y los pescadores de tortugas que llegaban de Jamaica, de Caimán y de San Andrés fueron aumentando paulatinamente la población en la Costa. Después de 1834 y por la emancipación del Caribe británico hubo una afluencia de esclavos libertos, particularmente de Jamaica (Parsons, 1956, p. 16; Wullschlagel, 1990, p. 130). Como antes, la población de ascendencia africana aumentó aún más debido a que eran continuos los matrimonios mixtos y la aculturación de los indios rama y miskitu locales (Roberts, 1965, p. 108). La población de color creció también debido a los matrimonios mixtos con comerciantes y con capitanes marinos blancos que visitaban la zona (J.S. Bell 1943c; C.N. Bell, 1899, p. 20).

En la primera mitad del siglo XIX hubo un florecimiento de las comunidades de Bluefields y de Laguna de Perlas debido a que estaban aisladas de la opresión colonial directa, y hubo también una consolidación de lo que ahora se conoce como la cultura creole de la Costa Miskita. En ese periodo, un segmento de las poblaciones de ascendencia africana y mixta que se habían expandido paulatinamente por la Costa de la Mosquitia empezaron a referirse a sí mismos como “creole”. La primera referencia que encontramos de grupos que se designan como “creole” en la Mosquitia son las descripciones que hace el comerciante británico Orlando Roberts sobre Laguna de Perlas [English Bank] y Bluefields hacia 1820. Del poblado de Laguna de Perlas dice:

el principal asentamiento ... lo conforma una población muy similar a la de Bluefields, y bien pudiera considerarse como un asentamiento británico. La población está compuesta principalmente por *creole*, mulatos y zambos<sup>28</sup> de Jamaica, San Andrés y Corn Island; muchos de ellos se han casado con indias, y bien visto, puede decirse que viven con bastante comodidad (Roberts, 1965, p. 108, énfasis añadido).

Si extrapolamos el planteamiento de Roberts, parece probable que inicialmente sólo la élite mixta de piel clara fuese considerada creole; sin embargo, a mediados del siglo el término pudo haber abarcado también a toda la población libre que no era blanca, que hablaba inglés creole, que había nacido en las Américas y que vivía en la Mosquitia. Bell (1899) en sus comentarios sobre Bluefields en la década

<sup>28</sup> Zambo se le llama a la población de ascendencia africana y amerindia. Eran probablemente los zambo-miskitu en Laguna de Perlas, y una mezcla de africanos e indios rama en Bluefields.

de 1840, afirma que “la gente de color se denomina a sí misma creole, puesto que ‘negro’ es un término oprobioso y ‘mulato’ tiene un significado dudoso” (p. 17).

La identidad grupal incluía a la población de origen africano y mixto. Esta última categoría era la gente de ascendencia europea-africana y europea-amerindia, en otras palabras, aquellas personas que antes habían sido etiquetadas como “*mulatos y mustees*” y algunos africanos-amerindios (“zambo-mískitu” aculturados). No obstante, casi todos los observadores siguieron diferenciando a los creole “negros” de los creole “de color” (Walker, 1844; Christie, 1849a).

El hermano Amadeus Reinke, un misionero moravo que en 1847 había hecho un viaje de exploración a la Costa, nos ofrece la afirmación más clara de ese periodo acerca de las categorías raciales y de color que componían la identidad creole. Describe así a la población de la Costa: “añádanse a esos [indios], los colonos ingleses, los inmigrantes alemanes y los creole, (gente de color y negros descendientes de exesclavos), y la cifra de habitantes bien podría sumar doce mil” (Reinke, 1848b, p. 410). No obstante, la tendencia a usar el término “creole” para designar solamente a la gente angloparlante de piel clara y de origen mixto se mantuvo durante todo el siglo XIX. Ejemplo de ello es la siguiente afirmación que hizo un misionero en la década de 1870: “Indios, negros y creole se reunían en el sitio designado” (Lundberg, 1875, p. 308).

El término “creole” se usaba principalmente para designar a la población de origen africano que hablaba inglés creole; sin embargo, también se nombraba así a las personas de ascendencia europea-amerindia que hablaban inglés creole y que habían nacido en la Costa (Feurig 1862, p. 349)<sup>29</sup>. En la década de 1860, muchos de los miembros más destacados de la élite creole en Laguna de Perlas (p.ej., Henry Patterson, John y Thomas Fox, y Michael Allum) y en Corn Island (p.ej., Newton y Benjamin Downs, Michael Quinn) eran medio “indios” (Lundberg, 1875, p. 336). Sabemos que Henry Patterson era mitad amerindio, mitad europeo, y suponemos que los otros “medio indios” eran una mezcla similar. Dado que los mískitu de la cuenca baja de Laguna de Perlas, la fuente amerindia de esta mezcla, eran en su mayoría zambos, esos creole probablemente también tenían alguna porción de ascendencia africana.

<sup>29</sup> El inglés creole de la Costa Miskita es un sistema lingüístico claramente distinto del inglés estándar. Su léxico en gran medida ha evolucionado del inglés. En cuanto a su sintaxis, es una adaptación entre el inglés y los idiomas africanos. Está muy relacionado con el inglés creole de Belice (Holm, 1978).

El sustantivo “creole” surgió de su uso anterior para describir a los esclavos y a los blancos nacidos en las Américas<sup>30</sup>. Los creole eran los poseedores natos del nuevo lenguaje y la nueva cultura creada por los esclavos y los libertos creole. La significación de asumir la palabra “creole” como una identidad racial o cultural estriba en gran parte en que evoca similitudes entre la cultura creole y la cultura de los antiguos amos británicos<sup>31</sup>. Esta estrecha identificación de lo creole con lo inglés quedó señalada con el nombre del principal poblado creole en Laguna de Perlas: English Bank, y con el hecho de que incluso los observadores blancos, como Roberts (1965) consideraban que esos asentamientos eran británicos.

En la primera mitad del siglo XIX, la población creole emergente empezó a ejercer un considerable poder económico, político y social en la Mosquitia. Una élite creole, integrada en su mayoría por inmigrantes recientes “de color” claro y por los descendientes mestizos de los antiguos amos blancos, como Hodgson, ocupó las posiciones que habían dejado vacantes los colonos británicos en la localidad. Esas personas eran las autoridades locales en sus propias comunidades y en los alrededores, y funcionaban bajo la soberanía del rey de la Mosquitia. Desde la década de 1820 por lo menos, el rey, con autoridad ejecutiva y judicial, elegía a los magistrados de entre la población creole<sup>32</sup>.

En la década de 1840, dos series de eventos interconectados dieron lugar a que Bluefields se convirtiese en la capital de la Mosquitia y provocaron un drástico aumento del poder político de los creole en la zona. La primera fue la reiniciación de la presencia británica en la Costa. En 1844 los británicos eligieron a Patrick Walker como cónsul general y residente británico en la Costa Mosquitia y designaron a la Mosquitia como protectorado británico. El cónsul general estaba apostado en Bluefields, que era mayoritariamente creole y era además el

<sup>30</sup> Mintz y Price (1985) afirman que “el término ‘creole’ (que probablemente viene del portugués ‘crioulo’) se refiere en general a algo que procede del Viejo Mundo pero que se ha desarrollado en el Nuevo Mundo” (p. 6). En diversas zonas del Nuevo Mundo a lo largo de varias épocas, el término “creole” (o *criollo* [esp.]; *créole* [fr.]) ha tenido varios significados. En la Costa Miskita tuvo probablemente los mismos significados que en Jamaica y Belice durante este periodo, puesto que la Mosquitia tuvo importantes vínculos históricos con esas colonias (Codd en Bolland, 1977, p. 95; Long, 1970, p. 352). Según Brathwaite (1971) en Jamaica entre 1770 y 1820, la palabra *creole* “se usaba en el sentido original que tuvo en español: criollo, es decir, nacido en, nativo de, involucrado en la zona donde habita, y se usaba tanto para los blancos como para los esclavos” (p. xv).

<sup>31</sup> Curiosamente, como señalan Le Page y Tabounet-Keller (1985), “los creole de Belice y de la Costa Miskita son minoría entre los asentamientos caribeños en lo que atañe a referirse a sí mismos como creole y a su idioma como creole” (p. 63). Las comunidades de San Andrés y Providencia donde se habla inglés creole también se autodenominan creole (Parsons, 1956, p. 66). No es de sorprender, dado que tienen vínculos históricos muy estrechos con la Mosquitia.

<sup>32</sup> A mediados de la década de 1840, Alexander Hodgson llevaba diecinueve años siendo magistrado (Walker 1945, p. 65). William y George Hodgson, descendientes de raza mixta del coronel Robert Hodgson, habían sido las autoridades reconocidas de Bluefields desde la década de 1820 (Roberts, 1965, p. 103). En 1842 George Hodgson era gobernador de Greytown (Deposition of George Hodgson, 1842; Christie, 1848).

asentamiento de la Mosquitia más poblado y más cercano a la desembocadura del río San Juan, cuya importancia era estratégica.

La segunda serie de eventos fue que en 1845 la residencia principal del rey de la Mosquitia se mudó a Bluefields tras haber estado en Waslala, a orillas del río Coco<sup>33</sup>. El rey Robert Charles Frederick, quien estaba bajo la influencia del superintendente británico en Belice (en aquel entonces Honduras Británica), envió a su hija Agnes y a su hijo mayor, George, a vivir a Bluefields, supuestamente para que recibieran educación inglesa (Bell, 1843b; Christie, 1848). Cuando en 1845 George fue coronado en Belice a la edad de catorce años por las autoridades coloniales británicas, Bluefields se convirtió en el domicilio del rey. La residencia del rey permanecería en la Mosquitia sur, mayoritariamente creole, ya fuese en Bluefields o en Laguna de Perlas, durante todo el tiempo que prevaleció la monarquía. La combinación de las respectivas residencias del rey y de los cónsules en Bluefields hizo de esa ciudad la capital de la Mosquitia.

Bajo la influencia de Walker, el joven rey se dispuso a “modernizar” su gobierno creando una serie de instituciones nuevas en las que la élite creole ocupó los puestos más destacados. La principal de esas instituciones fue el Consejo de Estado, que proponía leyes que luego eran promulgadas por el rey. Entre los miembros de ese Consejo había dos hombres blancos, cinco creole de Bluefields y ningún miskitu<sup>34</sup>. Este Consejo de Estado estableció la ley inglesa y promulgó un proyecto de ley para crear la milicia en la Mosquitia (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 60–87). Los miembros de la élite creole ocuparon los puestos más importantes en las fuerzas armadas y tuvieron otras posiciones destacadas en la incipiente administración pública (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 60–87). Ningún miskitu ocupó puestos importantes. Al trasladarse la residencia del rey al sur de la Mosquitia, los reyes (y más tarde los jefes) quedaron cada vez más aislados del resto de la población miskitu y fueron asimilándose a la cultura creole<sup>35</sup>.

En 1860, de conformidad con los términos del Tratado de Managua, Gran Bretaña renunció al protectorado y reconoció la soberanía de Nicaragua sobre

<sup>33</sup> Waslala río Coco, era un poblado diferente de la ciudad que actualmente conocemos como Waslala, en la zona central del Caribe norte del país.

<sup>34</sup> Los creole eran miembros de la élite, y dos de ellos eran descendientes directos de Robert Hodgson: George Hodgson, padre, y Alexander Hodgson. Los otros miembros eran William Halstead Ingram, James Porter y John Dixon (en Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 60–87).

<sup>35</sup> Con el curso del tiempo, este proceso evolucionó hasta el punto de que en 1874, cuando un nuevo jefe tomó posesión de su cargo, pronunció su discurso en inglés, y fue simultáneamente interpretado en miskitu por un misionero moravo, en atención a los jefes miskitu que estaban de visita (Lundberg, 1875, p. 308).



la zona sur de la Mosquitia. El tratado estipulaba que el área que se extendía desde el río Punta Gorda en el sur hasta el río Hueso (al norte de lo que hoy es Puerto Cabezas) en el norte se designaría como Reserva para los indios miskitu: la Reserva de la Mosquitia. No obstante, los miskitu tenían el derecho de incorporar su Reserva al resto de Nicaragua cuando así lo desearan, y recibirían del Estado de Nicaragua una anualidad de cinco mil dólares durante diez años. El tratado estipulaba además que los indios miskitu podían gobernarse autónomamente dentro de la Reserva, si bien el jefe de tal gobierno ya no se designaría rey, sino “jefe hereditario”. El tratado no mencionaba los derechos de ningún otro grupo dentro de la Reserva.

Sin embargo, los creole mantenían el poder político en la Reserva. De los cuarenta y tres miembros del Consejo General de la Reserva creado en 1861, treinta y dos eran creole, cuatro eran rama, otros cuatro eran misioneros moravos y sólo tres eran miskitu. Esos mismos tres eran los únicos miembros miskitu del consejo ejecutivo que constaba de dieciocho integrantes, de los cuales doce eran creole (*Municipal Authority of the Mosquito Reserve*, 1884, pp. 7–8, 18–19). Desde la fundación de la Reserva Mosquitia hasta su conclusión en 1894, los creole ocuparon la mayor parte de los puestos de la administración pública, y aparte de los consejeros británicos y los misioneros moravos, eran los asesores y acompañantes más asiduos del rey. Los creole fueron quienes gobernaron realmente durante la minoría de edad del jefe o en su ausencia (Martin, 1870, p. 407; Lundberg, 1874, p. 218; De Kalb, 1893, p. 275)<sup>36</sup>.

Durante la primera mitad del siglo XIX, la élite creole adquirió poder económico y algunos de sus miembros incluso poseían esclavos. El rey Robert Charles Frederick abolió oficialmente la esclavitud en la Costa en 1839; esa abolición entró en vigor el 1 de enero de 1841; sin embargo, la manumisión sólo se llevó a efecto hasta agosto de 1841, durante una visita que hizo el superintendente de Belice, McDonald, a la Mosquitia, siete años después de la abolición de la esclavitud en las Indias Occidentales Británicas. En un acto conjunto que se celebró el 10 de agosto y que fue presidido por el rey de la Mosquitia y el superintendente británico, liberaron a cuarenta y cuatro esclavos en Bluefields y a veintiocho en Laguna de Perlas. Esos esclavos cumplían labores domésticas o en la próspera industria de la pesca de tortugas de la época. Posteriormente, el 27 de agosto en

<sup>36</sup> Durante casi tres décadas hubo dos grupos de padres e hijos creole de Laguna de Perlas que fueron figuras políticas muy influyentes en la Reserva Mosquitia. Charles Patterson sucedió a su padre, Henry, como vicepresidente de la Reserva en 1874, y mantuvo esa posición o la presidencia del consejo ejecutivo hasta 1894. James W. Cuthbert fue procurador general durante buena parte de ese periodo, y su hijo James fue secretario del Consejo (Lundberg, 1874, p. 307; Renkewitz, 1874, p. 222; De Kalb, 1893, p. 237).



Corn Island, durante una asamblea pública convocada por el superintendente, fueron liberados noventa y ocho esclavos que habían trabajado en las fincas algodoneras de la isla<sup>37</sup>.

Tanto en Laguna de Perlas como en Bluefields, los esclavos liberados representaban entre el diez y el quince por ciento de la población total de esas dos localidades en 1841<sup>38</sup>. Todos los propietarios de esclavos eran creole, y por tanto, gente de color con al menos alguna ascendencia africana. En Bluefields se apellidaban Hodgson siete de cada diez personas (y todos los grandes propietarios de esclavos, excepto uno). Esos propietarios de esclavos, por tanto, eran descendientes de los esclavos cimarrones de la Mosquitia que habían defendido con ahínco su propia libertad y que, antes de 1841, habían aceptado en el pueblo a los esclavos cimarrones de San Andrés como personas libres (Bell, 1899, p. 26; Chatfield, 1848).

La economía creole se basaba en la pesca y en la agricultura de subsistencia que se practicaba en las “plantaciones” diseminadas en torno a las lagunas y los ríos cercanos. Los creole solventaban sus necesidades de efectivo empleándose de manera intermitente como marineros o estibadores, pero sobre todo como pescadores de tortugas de Carey. Los creole más adinerados que poseían los medios de producción para la pesca de tortugas (grandes canoas de altamar, arpones, jarcias y provisiones) contrataban a los indios o a los negros pobres para sus excursiones de pesca, y a menudo establecían relaciones de servidumbre por deuda. Algunos creole se desempeñaban también como comerciantes, o como agentes de comerciantes extranjeros que permutaban con los lugareños mercancía importada a cambio de productos locales tales como Carey, zarzaparrilla, canoas y pieles (Christie, 1849a; Walker, 1844; Pfeiffer, Lundberg y Jurgensen, 1857, p. 243; De Kalb, 1893, p. 283; Bell, 1842; Martin, 1990, p. 134; Christie, 1849b; Smith, 1872, p. 314). A mediados del siglo XIX, los creole, especialmente los de las islas del litoral, aunque también los que vivían en Bluefields y en Laguna de Perlas, habían desarrollado una próspera industria cocotera que exportaba sus

<sup>37</sup> Actas de la reunión sobre el tema de la esclavitud y la compensación para los esclavos en Bluefields, Costa Mosquitia, celebrada el 10 de agosto de 1841 (Minutes of a meeting, 1841; Christie y Venables, 1855; Bell, 1842; Bowden, 1841). Los propietarios de esclavos en la isla, muchos de los cuales venían de San Andrés, eran blancos y de color. Los esclavos en Corn Island habían aportado su mano de obra para la pequeña pero próspera economía de la plantación algodonera en la isla marítima, economía que decayó prontamente tras la emancipación (Parsons, 1956, p. 19).

<sup>38</sup> Los cálculos sobre la población de Bluefields y Laguna de Perlas varían mucho, por lo que no se sabe con certeza cuál era el porcentaje de esclavos. En 1844, Walker afirmó que “En este pueblo [Bluefields] existe una población de más de trescientas almas, todas ellas descendientes de los colonos británicos o de los esclavos. En Cayo Laguna de Perlas hay unos doscientos, y en Boca del Toro hay casi trescientos de la misma descripción.” (en Oertzen, Rossbach y Wunderlich 1990, p. 100) Sin embargo, en 1841 el rey de la Mosquitia concedió tierras a una población de Bluefields de unas cuatrocientas personas (Walker, 1845, pp. 120–128). En 1848 el cónsul Christie informó de quinientos inmigrantes prusianos recién llegados (Christie, 1848).

productos a los Estados Unidos (Parsons, 1956; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 130)<sup>39</sup>.

Los creole también tuvieron un papel importante en el auge del caucho indio, que comenzó en la Mosquitia en la década de 1860. Muchos creole jóvenes, pobres y de piel más oscura recorrían la selva extrayendo la goma de los árboles de caucho para vendérsela a los comerciantes locales o forasteros. Otros servían como intermediarios entre los recolectores de caucho amerindios y esos comerciantes foráneos. Unos pocos integrantes de la élite creole lograron acumular cuantiosas fortunas como empresarios de esta industria (Sieborger, 1884, p. 175; Renkewitz, 1867, p. 470)<sup>40</sup>.

Los creole, igual que los colonos británicos antes de ellos, se valieron de su relativo poder económico y político para explotar a personas más pobres y de piel más oscura que tenían ascendencia africana, a los que consideraban sus inferiores (Walker, 1844; Clarence en Lundberg, 1875, p. 309)<sup>41</sup>. Por ejemplo, la acumulación de riqueza de los creole mediante el comercio del caucho se propició por una intensificación del sistema de servidumbre por deuda. La élite creole tuvo un importante papel en la promulgación de las leyes contra la vagancia en la Reserva Mosquitia, que consideraban delito el que cualquier persona “se mantuviere ocioso en las vías públicas u otros lugares y se rehusare a trabajar cuando se le solicitare”. También ayudaron a que se promulgasen las leyes de la Reserva que estipulaban que “todas las personas que tuvieren deudas con los comerciantes serán obligadas a trabajar si no pudieren satisfacer de otro modo la demanda contra ellas” (Municipal Authority of the Mosquito Reserve, 1884, pp. 23–26, 58–61).

Los creole, que sumaban unas mil personas a mediados del siglo, eran apenas una pequeña porción de la población de la Costa (Wullschlagel, 1856, pp. 34–35). No obstante, para la década de 1860 habían consolidado su poderío social, político y económico sobre los grupos étnicos no blancos en el sur de la Mosquitia (de la cuenca de Laguna de Perlas al sur hasta San Juan, incluidas las islas del litoral). Lograron mantener esta estructura de relaciones de poder hasta la década de

<sup>39</sup> Según un visitante que formaba parte de la Junta de Misiones Moravas, anualmente se exportaban más de trescientos mil cocos de Bluefields a Nueva York (Wullschlagel, 1990, p. 130).

<sup>40</sup> Es probable que la mayoría de los creole que eran “tratantes de caucho indio” operasen a pequeña escala; sin embargo, unos pocos de la élite, como Henry Patterson, se hicieron “muy ricos tras haber hecho mucho dinero en el comercio del caucho indio” (Renkewitz, 1874, pp. 218–224, cita en pág. 222).

<sup>41</sup> Según un observador británico en la década de 1840, los magistrados de la élite creole estaban “dispuestos a llevar a efecto cualquier ejercicio de poder, sólo para castigo y opresión de la clase de los indios y los esclavos libertos, mientras que fechorías mayores perpetradas por los de su propia clase, especialmente por aquellos que tenían buenas conexiones familiares ... gozaban de total inmunidad” (Bell, 1843b).

1890. Sin embargo, durante todo el siglo XIX el poder político y económico de los creole se ejerció cada vez más bajo el poderío de los colonizadores británicos y en colaboración con ellos, primero, y luego bajo el poder imperialista de Estados Unidos.

Ya en la década de 1820, colonos británicos, leñadores y comerciantes se inmiscuían en los asuntos de la Mosquitia valiéndose de su poder económico a fin de manipular al rey y de entorpecer o forjar alianzas con personas y familias influyentes de la localidad. Los británicos en Belice, atraídos por las abundantes reservas de caoba de la zona, tenían mucha influencia en lo que ahora es la Mosquitia hondureña (Naylor, 1967, pp. 61–62). Los comerciantes británicos procedentes de Jamaica, que comerciaban principalmente carey, tuvieron un papel similar en lo que ahora es la Mosquitia nicaragüense<sup>42</sup>. Bajo el protectorado del gobierno británico, que duró de 1844 a 1860, la Mosquitia estuvo gobernada por una sucesión de cónsules británicos que regían a través del rey de la Mosquita y del consejo ejecutivo controlado por los creole. Pese a haber reconocido la soberanía de Nicaragua sobre la Reserva Mosquitia, hasta mediados de la década de 1870 el cónsul británico siguió siendo sumamente poderoso en el ordenamiento de los asuntos de esa zona (Christie, 1848; Feurig, 1862, p. 309).

El gobierno de Estados Unidos también estaba interesado en implantar su control sobre el posible canal interoceánico que correría por el río San Juan. En 1849, el establecimiento de una ruta rápida y económica entre la costa este de Estados Unidos y los yacimientos de oro se convirtió en una prioridad en razón de la fiebre del oro en California. El conflicto que Gran Bretaña tenía con Estados Unidos por la Mosquitia quedó resuelto en 1860, cuando los británicos cedieron el control de esa zona a clientes estadounidenses en Nicaragua y Honduras.

Los comerciantes y empresarios norteamericanos tuvieron también un papel muy importante en la Reserva Mosquitia, sobre todo durante y después del auge del caucho indio que empezó en la década de 1860. En cantidades que fueron aumentando al paso de las décadas, muchos ciudadanos estadounidenses se afincaron en Bluefields, en Laguna de Perlas y en otros pueblos de la Costa, donde montaron establecimientos comerciales. A finales de la década de 1870, los estadounidenses habían desplazado por completo a los británicos en términos de su influencia económica y social en la Costa (Retrospect of the Missionary Work, 1882, p. 285).

<sup>42</sup> Los comerciantes Peter y Samuel Shepherd fueron particularmente influyentes (Bell, 1843b).

La Iglesia morava, otro de los poderes que había en la Mosquitia, también surgió en ese periodo y tuvo una enorme influencia en la comunidad creole. La misión morava nicaragüense, que se estableció en la Costa en 1849, concentró sus actividades durante sus primeros treinta años en las comunidades mayoritariamente creole que había en los alrededores de Bluefields y Laguna de Perlas (Kandler, 1851, p. 526; Wullschlagel, 1856, p. 34; Mueller, 1932, p. 94). Los misioneros moravos tenían bastante poder político. En varias ocasiones alojaron y educaron a los reyes mískitu y a jefes y miembros de sus familias<sup>43</sup>. Los misioneros además ocupaban diversas posiciones en el gobierno de la Mosquitia (Wullschlagel, 1856, p. 35; *Retrospect of the Missionary Work*, 1882, p. 280). Los responsables de la misión morava en la Mosquitia cumplían labores de tesorero y recaudador general de la Reserva Mosquitia. El rey y todos sus funcionarios recibían sus salarios directamente de ellos.

Desde 1875 hasta la “Reincorporación” ocurrida en 1894, el principal asesor de los jefes mískitu y la figura política más influyente en la Reserva fue un creole, James W. Cuthbert padre, que había inmigrado a la Costa procedente de Jamaica a instancias de los misioneros. Por ser carpintero de oficio construyó muchas de las edificaciones de la misión y fue un “asistente misionero nativo” (Moravian Church and Mission Agency [MCMA], 1895, pp. 563–564). Los misioneros moravos además impartían oficios religiosos, fungían como intérpretes en los actos oficiales estatales y daban cabida a muchos de esos actos en sus propias instalaciones<sup>44</sup>. Para todo efecto y propósito, la Iglesia morava fungía como la Iglesia nacional de la Mosquitia (De Kalb, 1893, p. 268).

### **Raza, clase y cultura en la Reserva creole**

Durante el siglo XIX la sociedad de la Mosquitia estaba estratificada según diferencias socialmente definidas de raza, color, cultura, nacionalidad y clase (por no hablar del género). Las poblaciones indígenas anteriormente subyugadas por los mískitu, como fueron los ulwa, los kukra y los twaka, eran a ojos de los creole “salvajes”, premodernos y ajenos a la influencia de la civilización. La población rama, que estaba en contacto más estrecho con las poblaciones dominantes de la Costa, tenía un estatus levemente superior. Los mískitu, otrora dominantes, eran los siguientes en la jerarquía social de la Mosquitia, sin embargo, debido a que no sabían hablar inglés, a la dispersión de sus patrones de asentamiento, a la marginalidad de su integración en la economía protomundial europea y a sus

<sup>43</sup> Ver, p.ej., Pfeiffer (1849, p. 202); Grunewald (1863, p. 56); Grunewald (1872, p. 198).

<sup>44</sup> Ver, p.ej., Lundberg (1866, p. 53); Peper (1879, p. 263).

patrones culturales no europeos, los mískitu quedaban por debajo de los creole. Estos últimos eran más urbanizados, hablaban inglés, eran nominalmente cristianos y, en general, practicaban una cultura más europeizada.

En la cima de la estructura social de la Mosquitia estaban los varones anglos. Al principio de esa época eran apenas unos cuantos funcionarios británicos, propietarios de tierras y de esclavos, leñadores y comerciantes que permanecieron en la Costa o que habían ido regresando a la Costa poco a poco tras la evacuación británica ocurrida en 1787. En la década de 1880 ya había una creciente comunidad de estadounidenses comerciantes, negociantes y empresarios que habían llegado poco antes con la intención de hacer pronta fortuna con el auge del caucho. En razón de su poderío económico y político y del estatus que se les otorgaba por su piel blanca y por pertenecer a una cultura “civilizada”, los anglos que formaban parte de este minúsculo sector de la población de la Mosquitia eran objetos de deseo y muy imitados por los residentes negros, cobrizos y morenos. El cónsul británico, con una arrogancia que sólo puede surgir de la presunción de ser intrínsecamente superior, afirmaba que incluso el rey, que era el personaje más poderoso en la Mosquitia, anhelaba aquello que no podía personificar: la blancura de la piel: “El rey por supuesto que desea tener una esposa blanca” (Christie en Sorsby 1989, p. 41, énfasis añadido). Los moravos se percataban de que “el idioma inglés causa muchos problemas a los maestros y a los escolares, por ser una lengua desconocida para ellos [los mískitu]; sin embargo, nadie quiere aprender el arte de leer la lengua de la Mosquitia” (Martin, 1872, p. 363).

En la sociedad de la Mosquitia, el poder económico, político y social estaba muy vinculado con la identidad cultural y racial. Por tanto, la identificación y emulación que hacían los creole de los colonos británicos y luego de los imperialistas estadounidenses llegaron a ser factores esenciales en el ejercicio del poder y en la formación de su sentido común político. Una gran proporción de la comunidad creole, especialmente la élite, consideraban ser los portadores de la antorcha de la civilización angla en la Costa. Hablaban inglés, cosa que no podía hacer la gran mayoría de habitantes no blancos de la Costa. Eran cristianos, por lo menos nominalmente, cosa que no eran la mayoría de los otros residentes de la Mosquitia mucho después de la llegada de los misioneros moravos. Se consideraban súbditos de Gran Bretaña, y así los veían también otras poblaciones de la Costa, como miembros de una rama del imperio británico en el Nuevo Mundo, lo más cercano a ser de la “raza superior” inglesa<sup>45</sup>. Creían ser los líderes legítimos de la Mosquitia debido a que eran más “civilizados” que el resto de las poblaciones

<sup>45</sup> Ver, p. ej., Roberts (1965, p. 108); Blair (1873, p. 433); Ziock (1882, p. 319).

mayoritariamente indígenas de la Costa Mosquitia (Bell, 1843a)<sup>46</sup>. Reivindicar la identidad creole era una forma de ascender socialmente en la Mosquitia: “Hay también algunos medio indios [habitantes de Bluefields], pero quieren que se les considere como creole, y no como indios” (Feurig, 1857b, p. 349).

También los blancos veían a los creole como más “civilizados” que el resto de los habitantes de la Mosquitia. Algunos de ellos se aliaban con las familias creole más influyentes a fin de explotar conjuntamente y con mayor eficacia a la población indígena (Bell, 1843b; Bell, 1843c). James Stanislaus Bell (1843a), quien residió largo tiempo en la Mosquitia, describe con sorprendente perspicacia esa relación entre la emulación cultural y el acomodamiento político: “En el presente no tengo temor de que esta parte sureña se vea asolada por males similares [el descontento de los miskitu]; porque la mayoría de su población [creole] influye en la civilización y se han acostumbrado a una especie de subordinación.”

Un elemento recíproco de esta concepción crecientemente hegemónica de la identidad creole fueron las percepciones peyorativas de los creole acerca de otros grupos a los que consideraban menos anglos y por tanto inferiores. Los relatos de los moravos de esa época abundan en ejemplos de esas actitudes de los creole:

... varios niños y niñas indígenas asistían a la escuela diurna ... sin embargo, pronto se hizo presente una sensación de disgusto entre ambas razas, pues eran constantes los conflictos entre los negros y los indios. La causa de ello es el desprecio que sienten los negros por los indios, que surge del orgullo de los primeros. (Pfeiffer, Lundberg y Jurgensen, 1857, p. 243)

No obstante, ese “orgullo” creole por la superioridad angla fue parcialmente subvertido por una contradicción flagrante. La ideología de la supremacía angla en la cual los creole basaban su superioridad sobre los otros pueblos de la Mosquitia podía revertirse en su contra. La mayoría de los creole no eran blancos. Algunos eran casi blancos, unos pocos quizá eran fenotípicamente “europeos”, pero la mayoría eran morenos y negros (Bell 1899, p. 20). A ojos de los miembros de otros grupos, todos ellos, sin importar cuán encumbrada fuese su posición social, estaban manchados por su africanidad.

Esto situaba a los creole en una desventaja relativa respecto de los pueblos indígenas de la Costa. Estos últimos podrían ser “incivilizados”, pero no se les

---

<sup>46</sup> Para abundar sobre una situación similar ocurrida en Belice, ver Bolland (1977) y Ashdown (1979, pp. 17–19).



percibía como de ascendencia africana. Las contradicciones entre el estatus cultural y económico relativamente superior de los creole y su estatus racial inferior quedan nítidamente ilustradas en la siguiente descripción de la relación entre un creole y su esposa mískitu:

La esposa de Cupido tenía algunas dificultades para avenirse a su situación, y las muchachas [mískitu] se burlaban de ella porque su marido era negro como el carbón, pero ella siempre respondía muy satisfecha que él le daba montones de carne para comer y muchas telas y cuentas. (Bell, 1899, p. 181)

La valoración que los blancos hacían de los creole no era tan ambivalente. Si bien reconocían las características compensatorias de la similitud cultural de los creole con las prácticas europeas, sus percepciones de los creole estaban saturadas por la idea prevaleciente de la supremacía blanca. En contraste con la altiva opinión que la élite creole tenía de sí misma, los británicos blancos racistas los consideraban inferiores por ser negros: ignorantes, dados al salvajismo e incapaces de poner en orden sus propios asuntos (C.N. Bell, 1899, p. 19; J.S. Bell, 1848; Christie, 1848). Considérese, por ejemplo, la muy citada evaluación que hizo el cónsul británico Christie acerca del Consejo de Estado de 1848. Christie se refiere a sus miembros —que eran de los más poderosos y de mejor posición social en la Mosquitia (al menos dos de los cuatro habían sido propietarios de esclavos)— como “esos ignorantes y menesterosos consejeros africanos y creole” y añade que “ignorantes como son esos miembros del Consejo, probablemente son de lo mejor que hay entre los habitantes negros y morenos de Blewfields, y su función les otorga una posición entre sus ignorantes congéneres” (Christie, 1848).

Las opiniones que tenían los misioneros moravos sobre los creole también se basaban en estereotipos raciales. Se quejaban reiteradamente de que, además de su depravación moral (supuestamente la poliginia y la embriaguez eran el azote de los creole), “la principal dificultad estriba en la dejadez de los creole, que manifiestan una falta de energía” y “su natural indolencia” (Reinke, 1848b, p. 413). Los misioneros afirmaron además que “nuestros hermanos y hermanas están particularmente empeñados en inculcarle a la gente de Bluefields, que son negros en su mayoría, el hábito de la industriiosidad” (Circular letter of Synodal Committee, 1851, p. 164)<sup>47</sup>. Para los blancos de la Mosquitia, los creole

<sup>47</sup> Ver en Comaroff (1985, p. 131) un análisis de una actividad misionera similar, la aculturación a la cultura británica protestante y la articulación entre la sociedad local y las fuerzas globales de la economía política de Europa en el sur de África.



eran inferiores, sin importar cuánto se hubieren apropiado de la cultura angla, debido a que racialmente los identificaban, al menos en parte, como africanos.

También los nicaragüenses se aprovechaban del talón de Aquiles racial de los creole mostrando siempre su inconformidad con el poder de los creole en la Mosquitia y tachándolos de forasteros y de ser racialmente inferiores. En la década de 1840, ante la amenaza de una incursión británica en el lago de Nicaragua, un oficial nicaragüense instaba a resistirse con esta proclama:

¡Nicaragüenses! Unos piratas ingleses al frente de un puñado de esclavos africanos han osado atacar los derechos de nuestro amado país. Compatriotas, corran todos a detenerlos, y devuélvanles las cadenas con las que esos esclavos africanos, que las han llevado puestas, quieren sujetar a nuestro país. (Trinidad Muñoz en Loch, 1850, p. 23)

El hecho de que los creole se apropiasen de la ideología dominante que afirmaba la superioridad racial y cultural de los anglos tuvo otro rasgo disonante. El color de la piel y el nivel de “africanidad” eran fundamentales en la jerarquía social creole. Esto se manifiesta agudamente en la constante diferenciación discursiva entre los creole “negros y de color”. El color y la cultura se articulaban estrechamente con la clase y causaban un considerable divisionismo dentro del grupo. Pfeiffer y Reinke (1849) refieren el testimonio de un misionero moravo que visitó Bluefields en 1847:

Durante la semana el catequista se ocupa de instruir al joven rey y de atender una escuelita, a la que, por lo demás, sólo asisten niños de color. La suma que se pide por cada alumno es de un chelín por semana, por consiguiente, muchos niños negros —cuyos padres son en su mayoría pobres— se ven privados de recibir los beneficios de la instrucción cristiana. Prevalece además entre la población negra y la población de color un fuerte espíritu de grupo (divisionista), al que sólo la influencia reconciliadora del Evangelio podrá vencer. (p. 166)

A mediados del siglo XIX el color de la piel causaba en las comunidades creole una animadversión y una división muy acentuadas. Esto en parte se debía al hecho de que los esclavos negros recién liberados, muchos de los cuales eran nativos de África, vivían a la par de sus antiguos amos de color y creolizados que iban avanzando en la escala social (Bell 1899, p. 25).

Lo paradójico es que esas personas que creían ser tan diferentes llegaron a compartir una identidad común. En Bluefields, Laguna de Perlas y Corn Island, los descendientes de las poblaciones negras que habían sido esclavas asumieron a todas luces una identidad creole en el lapso de una generación después de la emancipación. Esto en parte puede deberse al papel tan destacado que tuvieron los misioneros moravos y otras personas blancas en la construcción externa de la identidad, y a la tendencia de los forasteros blancos a agrupar a todas las personas de ascendencia africana en una sola categoría racial/cultural. Sin embargo, dentro de un mismo grupo se seguían haciendo distinguos por el color y por los linajes familiares.

Pese a la complicidad de los creole con los anglos y aunque se apropiaron del estatus y la cultura angla, en el siglo XIX ya se manifestaba en los creole la índole múltiple y contradictoria de sus prácticas culturales, sus políticas, su identidad y su sentido común. Si bien los creole se identificaban con los anglos y los imitaban, también desarrollaron una identidad y una cultura que era diferente y en oposición a la angla. La memoria colectiva del pasado africano ejercía en ellos una poderosa influencia, como se manifiesta en el hecho de que las prácticas y las sensibilidades de origen africano fueron fundamentales en la constitución de la cultura y la identidad creole (ver, p.ej., Pfeiffer y Reinke, 1849, p. 166). Si bien los creole, especialmente las élites, imitaban la cultura angla, al mismo tiempo grandes sectores de la comunidad (re)creaban las tradiciones culturales africanas o de influencia africana. Aunque los creole decían que su idioma era el inglés, era en realidad un inglés creole de la Costa Mosquitia, cuya sintaxis, fonología y morfología mostraban una vigorosa influencia africana (Holm, 1978). Eran cristianos, pero para gran disgusto de los misioneros moravos, seguían practicando su propia religión de origen africano (Lundberg, 1854, p. 158; Wullschlagel, 1856, pp. 34-35): “En una casa del vecindario hubo anoche un baile, con mucho ruido y alboroto, para honrar a los muertos. ¡Y esa es gente a la que se le ha estado predicando el Evangelio desde hace ocho años!” (Feurig, 1857a, p. 299). Bell (1899) refiriéndose a Bluefields hacia 1840, comentaba que los habitantes:

... aunque en cierto modo logran cumplir los requisitos para comerciar con los europeos y viven entre ellos, poco a poco van recayendo en el taciturno estado supersticioso y semisalvaje en el que los negros, abandonados a sí mismos, siempre vuelven a hundirse. Ellos... practican obeah y hacen velorios conforme a la costumbre de los africanos. (p. 19)

Describe además una variedad de prácticas culturales creole: alimentos, artes culinarias, música, danzas, y el mantenimiento de la historia oral, que él consideraba de origen africano. Bell agrega que está prohibido que los blancos presencien esas prácticas. Y cuenta que en su niñez le pidió “a un viejo *obeah* africano ... que me contara alguno de sus cuentos de velorio, pero me lanzó una mirada horrenda y me dijo: ‘*Go way, Buckra bway, you too popisho*’ [aproximadamente: ‘Andate de aquí, chiquillo blanco mandón, sos un gran payaso’]” (Bell, 1899, pp. 30–31). Era obvio que la comunidad creole consideraba que esas prácticas de raíz africana, en su conjunto, eran mecanismos fundamentales para mantener una identidad separada de lo anglo.

Para los misioneros moravos no había duda de que se enfrentaban a una forma de resistencia creole ante su estilo de colonialismo cultural:

También tenemos muchos que se burlan y hacen mofa de la religión (Pfeiffer, 1850b, p. 406).

Las danzas paganas y otras diversiones desenfrenadas empezaron desde una semana antes de la Navidad; y en Nochebuena, cuando celebrábamos el oficio de vísperas, los perturbadores de nuestra paz se pusieron a batir tambores y a danzar con gran brío, y mantuvieron su ruidosa alegría por tres días con sus noches. En la mañana de Navidad oficié un servicio temprano, al que asistió numerosa concurrencia. ... Mientras estábamos en ello, volvieron a empezar los tamborazos y los gritos con el evidente propósito de interrumpirnos. Dos de nuestros magistrados salieron para inducirlos a guardar silencio, cosa que lograron sólo en parte. Lo que más nos afligió fue lo que descubrimos después: que sólo catorce de los cien alumnos de la escuela dominical se habían abstenido de participar en esos festejos paganos. (Pfeiffer 1850a, p. 361, énfasis añadido)

Resulta muy claro que la resistencia cultural y la acomodación eran simultáneas, y que muy a menudo las practicaban las mismas personas; no obstante, al narrar los rituales que se celebraban en Bluefields a mediados del siglo XIX en torno a la Nochebuena, Bell (1899) apunta:

... la quijada de burro, cuyos dientes hacían sonar con un palillo, y otros dos palos con los que percutían un banco, más el tambor y los alocados fragmentos que cantaban las mujeres, eran un estímulo para

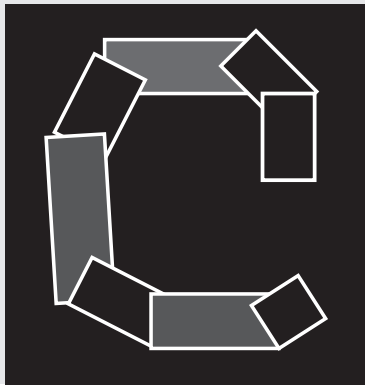
las extrañas y místicas danzas africanas, que los hombres y mujeres jóvenes de la época miraban con recelo, como si se disfrutara demasiado la esclavitud africana. (p. 39)

Este pasaje nos alerta de la posibilidad de que la admiración por la cultura europea no fuese la única motivación para la aculturación. Los exesclavos estaban deseosos de abandonar los símbolos de su servidumbre, cualesquiera que fuesen.

Además de los relatos sobre las décadas de resistencia creole ante sus intentos de conversión cultural, los moravos documentan también otras formas de resistencia creole “cotidiana”. Los moravos de continuo lamentaban el hecho de que los creole, a pesar de que parecían haber estado inactivos por mucho tiempo, no estaban dispuestos a trabajar para ellos como sirvientes y asalariados. E incluso cuando se les podía inducir a trabajar, a los moravos les resultaba difícil manejarlos. En un relato pormenorizado de su viaje de exploración a la Mosquitia en el año 1847, dos misioneros moravos se hallaron a merced de cuatro marineros creole. Los misioneros se creían claramente superiores a los marineros negros, y sentían que estaban en condiciones de controlarlos y darles órdenes. Pero aquellos hombres aparentemente serviles (aunque ingeniosos e independientes) lograron mantenerse al mando de la situación valiéndose de una serie de estrategias, que incluían engaño, obstinación, simulación, postergación y lógica alternativa. La cita siguiente describe uno de los muchos episodios de esta clase que ocurrieron durante el viaje:

Cuando al parecer se habían hecho los preparativos del caso les ordenamos ponernos en marcha, pero ellos de pronto descubrieron que se habían olvidado de cocinar su arroz y sus bananos. No tuvimos más remedio que esperar, pues dependíamos de ellos en gran medida, como ellos bien sabían, y su única respuesta ante nuestra impaciencia y reprensión fue decirnos: ‘Amo, usted cree que podemos estar sin comida; cree que nos lo vamos a comer crudo’. Habría sido trabajo perdido querer demostrarles que habían tenido tiempo de sobra para ocuparse de eso de antemano (Reinke, 1848c, p. 457).

Su postura de resistencia, no obstante, era seguida por contradictorios actos de extrema acomodación, ambos emanados de los contenidos dispares de su sentido común político. Los marineros, que exploraban con sus empleadores las márgenes del río Punta Gorda, según palabras de los misioneros “vinieron en nuestra ayuda, y nos cargaron a sus espaldas para atravesar las aguas poco profundas de la ribera, hasta que llegamos al asentamiento” (Reinke, 1848a, p. 550).



# APÍTULO 3

## Negociando la modernidad: políticas raciales dispares en el siglo XX

La voluntad colectiva es el resultado de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas.  
—Laclau y Mouffe, 1985, p. 67.

Este capítulo presenta una narrativa sobre la política cultural creole que abarca desde la época dorada de la sociedad creole (de mediados a finales del siglo XIX) hasta su estancamiento durante la dictadura de Somoza en la década de 1960. En el curso del siglo, la sociedad creole se vio penetrada y transformada por fuerzas externas modernizadoras de dominación económica, política y cultural. Esas fuerzas iniciaron relaciones de poder en la Costa Atlántica, configurándose y articulándose de diversas maneras al paso del tiempo. En términos generales puede decirse que esas fuerzas constituyeron procesos duales y entrelazados de dominación y hegemonía<sup>48</sup>. La primera implicó la transformación del dominio colonial británico indirecto mediante la generación de una incipiente hegemonía angla mediada por la Iglesia morava y liderada por blancos estadounidenses. La segunda consistía en la institución coercitiva del dominio nacional nicaragüense y la formación gradual de una incipiente hegemonía nacional nicaragüense arbitrada por la Iglesia morava y el Partido Liberal Nacionalista (PLN). Puesto que los creole fueron actores en la construcción de esos procesos hegemónicos duales, en cada uno de los cuales la negociación y el consentimiento (resistencia y acomodación) fueron las bases de la dominación, la política creole durante este periodo fue aún más dispar que en el periodo al que nos referimos en el capítulo 2.

A primera vista, la política creole durante este periodo parece haber estado dividida en tres épocas muy distintas: una fase de colusión con la intrusión del poder económico y cultural angloestadounidense, que va de la década de 1860 hasta 1894, seguida de una franca resistencia al gobierno nacional nicaragüense, desde 1894 hasta la década de 1930, luego una fase de aparente aquiescencia a partir de la década de 1930. Un objetivo de este capítulo es documentar, analizar críticamente y explicar las variaciones en las respuestas creole ante el cambio, la adversidad y la subordinación.

<sup>48</sup> Dominación: autoridad que ejerce un grupo (o varios) sobre otros por medios coercitivos. Hegemonía es la dominación que ejerce un grupo (o varios) sobre otros mediante la persuasión, la negociación o la organización de consentimiento. Las relaciones de dominación en cualquier formación social se logran mediante una compleja interacción entre dominación y hegemonía.

La documentación de las primeras dos fases es importante para mi propósito de presentar una narrativa de la historia creole estratégicamente autoritativa. El ejercicio creole del poder y la resistencia se ha borrado en gran medida, tanto en los escasos relatos históricos que existen como —lo que es más importante— en la memoria popular de la historia creole. Yendo a contracorriente, me ocupo de documentar la vigorosa historia de las multifacéticas acciones creole en términos de liderazgo regional y de contestación a la subordinación, que a menudo intentaron alcanzar un orden sociopolítico radicalmente alternativo. Espero que al ir leyendo sobre los Cuthbert y los Patterson, sobre Francis Mena, sobre los J. O. Thomas (padre e hijo), sobre Los Veinticinco Valientes y el general George, el lector eche por la borda las omnipresentes imágenes de pasividad y marginalidad política de los creole.

Sin embargo, a medida que este capítulo ilustra la historia poco contada del liderazgo y la resistencia creole, parece más desconcertante el contraste de su subyugación voluntaria al poder anglo a finales del siglo XIX y principios del XX, y su aquiescencia al dominio nicaragüense a partir de la década de 1930. En este capítulo, como en el anterior, cuestiono las suposiciones infructuosas sobre la resistencia y la acomodación que hacen que esta situación parezca paradójica —suposiciones que equiparan la resistencia con las acciones contestatarias prontamente observables, y la aquiescencia con la ausencia de tales acciones, suposiciones que dan por sentado el contraste entre ambas o su condición mutuamente excluyente.

Afirmo que esas suposiciones oscurecen más que lo que revelan. El periodo inicial de acomodación al poder anglo fue también un periodo de creciente activismo creole, e incluso de nacionalismo. Entre algunos sectores de la comunidad creole hubo posturas de resistencia a las incursiones de los empresarios estadounidenses blancos. Algunos elementos de esa política de resistencia fueron los antecedentes de lo que llamo el populismo étnico creole: un importante componente del sentido común contemporáneo de los creole. La época de la resistencia creole ostensible después de 1894 implicó también una profunda incorporación y reforzamiento de las premisas de la subordinación. Algunos aspectos de eso fueron precursores de lo que llamo ideología angla, otro factor clave del sentido común contemporáneo de los creole. Del mismo modo, la aparente aquiescencia del periodo posterior a 1930 oscureció buena parte de las sutiles maniobras políticas, las iniciativas culturales y la organización cívica —lo que Scott (1985) llama “resistencia cotidiana”— que ayudaron a los creole a recuperar algo de su estatus previo como élites regionales.



Percatarse de la índole polivalente y contradictoria de la política creole durante esa época permite entender mejor las aparentes incongruencias de su historia. Eso además potencia mi argumento teórico sobre la política al dirigir la atención al sentido común creole como una clave no explorada para entender las complejidades de la política creole. Por ejemplo, durante el periodo de “resistencia” al dominio nicaragüense, los valores de la Iglesia morava y de los empresarios estadounidenses que racionalizaban la subordinación de los creole a ellos quedaron profundamente arraigados debido a que en parte esos valores complementaban los sentimientos anti-nicaragüenses. Esos valores formaban parte del reservorio del sentido común, junto con las nociones de autonomía, orgullo cultural y militancia étnica, que confirmaron al general George como un héroe. Como veremos en los capítulos siguientes, esas disparidades en el ámbito del sentido común creole persistieron y reemergieron para guiar la política creole. Como argumento más adelante, estas disparidades constituyen una clave para entender las complejas relaciones de los creole con el Estado sandinista a partir de 1979.

La producción histórica de la diversidad en el reservorio del sentido común creole es también el punto de partida del segundo tema de análisis en este capítulo: la formación de la identidad creole y su relación con las políticas creole. Cuanto más se acerca uno a los detalles sutiles de la historia creole durante este periodo, más desconcertante resulta la cuestión de la formación de su identidad. Aquí demuestro que durante un periodo de unos cuarenta años, los creole han manifestado al menos ocho vertientes distintas de identificación, las cuales han constituido en algún momento la base de una política identitaria. En varios momentos de la historia los creole como grupo se han identificado a sí mismos como colonia británica, como pequeños productores, como miembros del Partido Liberal, como nacionales de la Mosquitia, como negros afrocaribeños, como indios mískitu y como costeños.

Esas modalidades de identificación no fueron meras posiciones políticas. Ninguna de esas modalidades fue invariablemente primordial para las políticas de la comunidad creole. Sin embargo, ellas existieron en el reservorio de su sentido común como posibilidades para el despliegue táctico en la generación de las políticas creole en coyunturas sociales específicas. Aquí también, muchas de esas formas históricas y dispares de identificación fueron las antecesoras de las que analizaré como parte de la etnografía del sentido común contemporáneo de los creole que presentaré en los capítulos siguientes.

## **Penetraciones modernas y colusión creole**

### **Los moravos: cultura capitalista y hegemonía angla**

Durante la segunda mitad del siglo XIX se aceleraron las penetraciones de la cultura y el capital euroamericano en la costa caribeña de América Central. En el sur de la Mosquitia, los elementos primordiales de ese proceso fueron la llegada de los misioneros moravos en la década de 1850, las exportaciones de coco y el auge del caucho en las décadas de 1860 y 1870. La modesta penetración del capital estadounidense hizo de Bluefields un vivaz centro del comercio del caucho, la sede de las incipientes instituciones estatales de la Reserva de la Mosquitia y el centro de la cultura angloeuropea y africana en la Costa<sup>49</sup>. La población creció de manera constante, y para 1873 había unos mil habitantes (Levy en Pérez Valle, 1978, p. 130).

El comercio del caucho fue la vanguardia de la penetración capitalista. Impulsado y financiado por unos cuantos compradores foráneos, los intermediarios mestizos y creole entraron hasta las comunidades costeñas más aisladas e incorporaron a esos grupos sociales, anteriormente aislados, a la economía monetarizada y a las prácticas de la economía capitalista internacional. Los cambios en la comercialización y en los patrones de consumo de los creole fueron sintomáticos de la transformación de la economía política de la zona:

Hace treinta años se vendía en la Costa tal vez un centenar de medios barriles de harina, ahora se importan por lo menos dos mil barriles al año. Esto demuestra que la gente se ha acostumbrado a usar harina y pan, en vez del rústico banano, el ñame y la yuca, que solían ser sus principales géneros alimenticios. (Lundberg, 1880, p. 318)

Esas experiencias sientan las bases para un periodo posterior de cambios rápidos y sin precedentes en la Costa, ocurridos en las últimas dos décadas del siglo. En ese intervalo entraron con pleno ímpetu en la Costa Miskita la cultura estadounidense y las relaciones económicas capitalistas. Si bien en esa penetración hubo aspectos coercitivos, el camino de entrada fue allanado por la colusión de los creole, que buscaban aprovecharse de las nuevas circunstancias, y por el liderazgo cultural de los misioneros moravos.

<sup>49</sup> En 1855 Bluefields tenía una población de entre seiscientos y setecientos habitantes, de los cuales un centenar eran indios. La población total de los creole en la Mosquitia era de unos mil doscientos (Wullschlagel, 1856, pp. 34–35).

La salva de saludo en este proceso de rápido cambio social —modernización— fue el “Gran Despertar”. Por más de una década, grandes cantidades de costeños de todos los grupos culturales se convirtieron espectacularmente al cristianismo. El Despertar comenzó en 1881 entre los creole, los indios y los “españoles” [mestizos hispanoparlantes] que vivían en el pueblo de Laguna de Perlas, y se extendió por toda la Costa (Martin, 1881, p. 74).

En los quince años transcurridos entre 1879 y 1894, la membresía de la Iglesia morava se quintuplicó con creces en la Reserva Mosquitia. En las comunidades creole de Bluefields y Laguna de Perlas, la cifra de los miembros de la Iglesia morava se duplicó ampliamente: de 654 a 1,528. En 1879, antes del “Despertar”, unos dos quintos de la población creole de Bluefields eran miembros de la Iglesia, y dos tercios asistían con regularidad a los oficios. En 1894, aproximadamente dos tercios eran miembros, y una proporción aún mayor asistía habitualmente a los oficios (Moskito Coast, 1880, p. 338; Stations of the Moravian Mission, 1894, p. 408).

Ser miembro de la Iglesia no era simplemente acudir sin falta a los oficios religiosos, sino que implicaba gran cantidad de iniciativa personal, compromiso y cambio. Los feligreses tenían que apegarse a normas muy estrictas de religiosidad. No sólo había que estar bien versado en la Biblia y en las enseñanzas generales de la Iglesia, sino que había que estar presente y con toda puntualidad en los oficios y celebraciones religiosas. Más aún, había un código de conducta personal muy riguroso que prohibía fumar tabaco, beber alcohol, bailar, usar lenguaje soez, así como otros pecados más graves, como la “fornicación” fuera del matrimonio, y el adulterio. Los misioneros intentaban transformar no sólo las prácticas religiosas de los creole, sino también el estilo de vida de la comunidad, imponiendo modos correctos de vestir, la disposición de las zonas de estar en las viviendas, las formas de interacción entre los miembros de la familia, las actividades recreativas, y, quizá lo más importante, los tipos de actividades económicas y las formas de trabajo que consideraban apropiadas para la comunidad creole.

En Bluefields y en Laguna de Perlas, la Misión Morava se convirtió en la institución más importante de la sociedad civil. En la Reserva Mosquitia era la única institución religiosa organizada de origen europeo. Los moravos instauraron una escuela dominical con un sólido programa, celebraban reuniones periódicas de oración durante la semana, organizaban coros e iniciaron grupos de estudios bíblicos para la población joven. También operaban las únicas escuelas que había en la Reserva, dirigían escuelas primarias muy concurridas en Bluefields y en Laguna de Perlas, y en 1892 abrieron una escuela secundaria en Bluefields

(Moskito Coast, 1892, p. 638). Una gran parte de la población creole se alfabetizó gracias a esos esfuerzos educativos.

Difícilmente puede exagerarse el poder de la Iglesia morava en la aculturación de los creole dentro de lo que Jean Comaroff llama “cultura protestante y tradiciones intelectuales británicas” (1985, p. 131)<sup>50</sup>. Los misioneros sabían con claridad cuáles eran sus intenciones y las transformaciones que habían traído consigo (Annual Report of the Mission Board, 1900):

Cuán gratamente sorprendidos habrán estado muchos misioneros jóvenes cuando, al llegar aquí con ideas preconcebidas sobre una congregación de negros un tanto primitivos y ataviados con ropas multicolores, se toparon con nuestra gente de Bluefields, civilizada y vestida con buen gusto, y versada en muchas de las artes y las ciencias. Pero sobre todo, en virtud de la educación que se les impartió y la buena literatura inglesa a la que pudieron tener acceso gracias a ello, los habitantes de esta ciudad han hecho avances fenomenales en cuanto a la formación del *carácter*. Y esto sólo pudo haberlo propiciado un sano espíritu evangélico. (p. 353, énfasis en el original)

Si bien muchos de los misioneros eran alemanes, con la ayuda de sus colegas jamaicanos de color procuraron inculcarles a sus congregaciones creole el patriotismo británico y la subordinación colonial. Por ejemplo, en 1887 celebraron el jubileo de la reina Victoria. El misionero Sieborger (1877) describió así los esfuerzos que hizo para esa ocasión:

Me esforcé por exponer ante la congregación lo que el gobierno británico ha hecho por nuestras misiones moravas, y la especial gratitud que este país [Moskito<sup>51</sup>] le debe a Su Majestad por la protección que les ha brindado en el presente y en el pasado. Les dije que incluso el actual tratado, que les garantiza su propio territorio, sería papel mojado si Inglaterra no lo hubiera avalado. Les conté lo que sabía sobre la vida personal de Su Majestad, que escucharon con sumo interés, tras

<sup>50</sup> La misión morava en la Costa fue establecida originalmente por la Junta de Misiones Moravas, cuya sede estaba en Herrnhut, Alemania. Hasta la Primera Guerra Mundial, la mayoría de los misioneros eran alemanes; sin embargo, los había de otras nacionalidades, en particular negros de Jamaica. Un grupo de misioneros alemanes había pasado bastante tiempo dedicado a la obra misionera en Jamaica. En su labor solían usar el inglés, y más tarde, el miskito, y debido a que ellos entendían que la Mosquitia era una colonia británica, se esmeraron en inculcarles la cultura británica y la lealtad a esa nación.

<sup>51</sup> En 1874 los moravos cambiaron la grafía de mosquito a moskito; desde entonces han llamado a esa zona la Costa Moskito o Miskito.

lo cual nos pusimos de pie y cantamos a voz en cuello “Dios salve a nuestra gentil Reina”. (p. 182, énfasis en el original)

Se les repartieron a los congregantes retratos de la reina.

Conforme los creole se fueron anglicanizando, hubo una correspondiente disminución de la resistencia cultural, representada por el vigor de las prácticas culturales “africanizadas” entre ellos. El epítome de este proceso fue la gradual desaparición de los maratones de tambores, los bailes y el consumo ritual de alcohol en las tradicionales celebraciones navideñas de los creole, prácticas que los moravos habían combatido durante décadas.<sup>52</sup>

La hegemonía cultural de los moravos tuvo un profundo efecto en la identidad creole. Montados en la ola del cambio estructural de la economía ocasionado por el auge del caucho, y más tarde, del banano, los misioneros sentaron la base cultural para las reivindicaciones de los creole a favor de la civilización y la modernidad. Esto llegó a ser un aspecto de suma importancia para la identidad creole. Si bien los creole llevaban en su negritud la marca de lo primitivo, bajo la influencia de los moravos se convirtieron en el epítome local de la modernidad cultural. Para la comunidad creole la reivindicación de la modernidad era el corolario de la afirmación de la identidad cultural y nacional angla. Esto a su vez legitimaba las afirmaciones de superioridad del grupo respecto de los habitantes no blancos de la Mosquitia, y su afinidad con los forasteros anglos de “gran estatus social”.

### **Los empresarios estadounidenses blancos, el nacionalismo creole y la hegemonía angla**

Durante la década de 1880 se aceleró el proceso de transformación de las economías de Laguna de Perlas y de Bluefields. Los miembros de la élite creole, coludidos con los empresarios estadounidenses, empezaron a establecer plantaciones de banano desde Bluefields hasta río Escondido y a exportar la fruta a los Estados Unidos (Martin 1882, p. 309; Pérez Valle, 1978, p. 138).

El advenimiento de la producción comercial de banano en Valle Escondido ocasionó un auge económico que transformó aún más la actividad productiva creole (Clancy, 1897c). Muchos creole cultivaban banano para el mercado estadounidense, ya fuese en sus pequeñas plantaciones propias o en terrenos alquilados (Romig, 1892, p. 446). Varios creole de apellidos muy conocidos —McCoy, Tayler,

<sup>52</sup> Martin (1882, p. 254). Este proceso de aculturación no fue en modo alguno completo. Con los años, los moravos a menudo se afligían por la falta de constancia y de ortodoxia en la conversión de la población costeña.

Taylor, Hodgson, Waters, Forbes y Hooker— establecieron negocios minoristas de comestibles y granos secos, bares y salas de billar, imprentas, tiendas y demás (*Bluefields Messenger*, 1890, pp. 8–12). Unos pocos de ellos, como Henry Clay Ingram, J. O. Thomas padre y John Taylor, lograron aprovechar el rápido aumento de la actividad comercial y establecer grandes empresas mercantiles (Taylor, 1889; Pérez Valle, 1978, p. 242). Algunos miembros de la élite creole llegaron a ser tan adinerados y cosmopolitas que mandaban a sus hijos a estudiar a Jamaica, a Estados Unidos o a Inglaterra (*Bluefields*, 1890, p. 5; Keely, 1893, p. 166). No obstante, los esfuerzos económicos de los creole pronto fueron superados en importancia por los empresarios y aventureros estadounidenses y por los inmigrantes minoristas chinos.

Para la década de 1890, los estadounidenses blancos habían transformado la Reserva en un enclave de la economía de Estados Unidos. En 1894, las inversiones de capital estadounidense en banano, extracción maderera, extracción de caucho natural, minería de oro, cocos, transportes y empresas comerciales sumaban por lo menos dos millones de dólares, y quizá llegaron a diez millones. El comercio anual de la Reserva con Estados Unidos tenía un valor estimado de cuatro millones de dólares al año. Los blancos estadounidenses controlaban entre el noventa y el noventaicinco por ciento de la producción y el comercio de la zona (Morrow, 1930, p. 4; Baker en Laird 1971, p. 26).

La acomodación a la economía de enclave produjo un grave debilitamiento en la relativa independencia económica de la comunidad creole. Muchos siguieron siendo pequeños agricultores de productos básicos, pero eran mucho más dependientes de los productos de consumo importados que en periodos previos. Solventaban sus necesidades de efectivo empleándose como asalariados de los empresarios blancos. Aunque muchos creole encontraron empleo como administradores de bajo nivel con cierta autoridad sobre la población mestiza e indígena, se vieron obligados a aceptar un papel subordinado en las nuevas relaciones de producción, que eran radicalmente diferentes y de índole explotadora.

No obstante, la colusión con los poderosos forasteros anglos también rindió dividendos políticos iniciales para las élites creole. Durante los primeros años del auge bananero en la década de 1880, los creole mantuvieron el control del gobierno en la Reserva de la Mosquitia:

El hermano Cuthbert [es] el Fiscal General de la Reserva, y persona prominente entre los funcionarios gubernamentales. ... el Vicegobernador

[Charles Patterson] ... es un hombre inteligente, y un apoyo para el hermano Cuthbert en la tarea de fomentar la moral y la elevación social del pueblo. ... el Jefe Jonathan Charles Frederick ... sólo es cabeza nominal del gobierno, y sabe muy poco de esos asuntos. (Romig, 1892, pp. 441–442)

Alentado por el rápido crecimiento económico, el estado de la Reserva Mosquitia dominada por los creole expandió sus dimensiones, su complejidad y su papel en una formación social cada vez más compleja y multifacética. Al mismo tiempo, entre los creole de la Reserva comenzó a surgir un incipiente nacionalismo de la Mosquitia. En la década de 1870 los creole ya habían empezado a insistir en la autonomía de la Reserva respecto de Nicaragua. En la década de 1880 los misioneros moravos informaron del surgimiento de sentimientos nacionalistas entre los creole de la Mosquitia. El periódico *Bluefields Messenger*, lanzado en 1890 por Markland Taylor, un creole oriundo de Jamaica, estaba impregnado por el discurso nacionalista. En su edición inaugural, Taylor instaba a los creole a

... suscribirse a una publicación que favorece el crecimiento nativo, un medio que promoverá los intereses materiales de nuestra ciudad y nuestro país, y que nos va a poner en contacto más cercano con el mundo civilizado. Ya nos hemos suscrito a una industria foránea [bananos]. Vamos ahora a demostrarnos que estamos preparados y dispuestos a apoyar una causa que es enfáticamente nuestra. ¡*Empresa nativa!* ¡*Industria nacional!* [Énfasis añadido]. (*Bluefields Messenger*, 1890, p. i)

Los artículos del *Messenger* comúnmente se referían a la Reserva como un *país*, y el grupo musical de J.W. Cuthbert, hijo, en Laguna de Perlas, se anunciaba como la “Banda Nacional de la Mosquitia”.

En 1894 el dirigente nacionalista creole de la Mosquitia, J. O. Thomas, escribía de la Reserva Mosquitia como

un Estado de hombres libres que se gobiernan por sí mismos —no como una horda desordenada de salvajes errantes que todavía no han formado una sociedad civil, no como una asociación voluntaria de ladrones o piratas, sino como miembros de este país o Estado ... los indios mískitu, y todas las personas que residen entre ellos desde antes del Tratado de Managua, disfrutaron, ocuparon y gobernaron un



Estado definido que les pertenece, y ejercen una soberanía interna y externa. (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 376)

Un misionero moravo señaló que “entre la población mixta de su reino prevalecía una notable unanimidad de nacionalismo patriótico” (MCMA, 1894a, p. 320).

Los creole construyeron esa identidad nacional emergente en relación con otros nacionalismos. Courtney DeKalb (1893) un observador estadounidense blanco contemporáneo, señaló que el odio común hacia “esos (nicaragüenses) de sangre española” (p. 281) era el rasgo principal del vínculo “claramente nacional” (p. 285) entre los residentes de la Reserva. La independencia de América Central respecto de España y el advenimiento de los nacionalismos y los Estados en Centroamérica y en Nicaragua durante ese periodo ciertamente tuvieron un efecto estimulante en el florecimiento del nacionalismo de la Mosquitia entre los creole.

El florecimiento pleno del nacionalismo de la Mosquitia conducido por los creole fue impedido por las limitaciones legales inherentes al estatus de la Reserva como un territorio acotado dentro del territorio soberano de Nicaragua. Legalmente, no podía haber ciudadanos de la Reserva Mosquitia, porque esa Reserva no tenía facultades soberanas para otorgar ciudadanía. Así, el nacionalismo de los creole no tenía base jurídica. Más aún, los residentes de la Reserva eran “súbditos” de Nicaragua, pero no ciudadanos. Los creole que habían nacido bajo el protectorado británico o en otras zonas de las Antillas británicas se proclamaban súbditos de la colonia británica y retenían sus “intransigentes prejuicios británicos” (DeKalb, 1893, p. 281; ver también Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 404).

La incertidumbre que rodeaba a la identidad nacional de los creole planteaba graves problemas para la legitimidad de su dominio dentro de la Reserva. Desde los días iniciales del Tratado de Managua en 1860, los nicaragüenses habían proclamado a voz en cuello que los que controlaban la Reserva eran los extranjeros, principalmente los “negros de Jamaica”, más que los indios miskitu. Los nicaragüenses consideraban que los creole eran extranjeros, sin importar si habían nacido o no en la Reserva, y lo que quizá es más importante, consideraban que “los negros” en la Mosquitia eran intrusos racializados<sup>53</sup>. El gobierno nicaragüense se valía de la afirmación de que los jamaicanos controlaban el gobierno de

<sup>53</sup> “Negros” (Cabezas en Pérez Valle, 1978, pp. 156, 158, 159); “Negros de Jamaica” (Zelaya en Pérez Valle, 1978, pp. 149, 214); “jamaiqueños” y “extranjeros” (Madriz en Pérez Valle, 1978, pp. 169, 190, 193).

la Reserva para justificar con ello la violación del Tratado, deslegitimando así al gobierno de la Reserva y afirmando las reivindicaciones territoriales de Nicaragua en la región, a pesar del hecho de que casi todos los funcionarios del gobierno eran nativos de la Mosquitia (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 377–378).

En la década de 1880, conforme el poder político creole llegaba a su apogeo, surgió una competencia entre las élites creole de Bluefields y de Laguna de Perlas (Wunderich, 1990). En la década de 1860, el centro del poder político había cambiado de Bluefields a Laguna de Perlas. Allí era donde residía el jefe de la Reserva, y la mayoría de los cargos principales del consejo ejecutivo estaban en manos de personas creole de Laguna de Perlas, lo que causaba resentimiento entre los de Bluefields (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 340; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 343); sin embargo, las tensiones no solamente abarcaban lo político, sino que incluían diferencias por cuestiones económicas.

La economía de Laguna de Perlas se basaba en el comercio con la población indígena de los alrededores. Los creole de la ciudad interactuaban mucho con la población predominantemente indígena de la Reserva. También mantenían vínculos muy estrechos con los misioneros moravos. Las élites que dirigían el gobierno eran conservadores que defendían el estatus socioeconómico de la Reserva y su condición de colonia británica. En contraste, a mediados de la década de 1880 Bluefields se había convertido en un centro del comercio internacional de banano, y era la residencia de muchos extranjeros blancos con los que la élite creole de la ciudad había entablado relaciones de negocios. Los creole más “progresistas” de Bluefields defendían los grandes negocios extranjeros y la posición emergente de la región como un enclave del capital estadounidense (Wunderich, 1990, p. 75). Esa división debilitó la capacidad de los creole para mantener su posición de poder en la Mosquitia. Algunos miembros de la élite de Bluefields incluso apoyaban la incorporación de la región a Nicaragua cuando los empresarios estadounidenses se mostraron insatisfechos con el estado de la Mosquitia. La división entre la élite creole reflejaba los veloces cambios que ocurrían en la base de la incipiente hegemonía angla, que iban del colonialismo británico al imperialismo estadounidense.

A la larga, el gobierno de la Reserva fue objeto de ataques de los empresarios residentes blancos. En parte, eso fue resultado de las actitudes racistas que ellos traían consigo de los Estados Unidos. Les irritaba estar bajo la jurisdicción del “gobierno de negros” de la Reserva, y en general tenían actitudes desdeñosas e irrespetuosas hacia los habitantes creole y amerindios de la región (Morrow,

1930, p. 7; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 372; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 409).

La insatisfacción que sentían los blancos estadounidenses también tenía que ver con las “actitudes hacia la economía” del gobierno de la Reserva, pues protegían los intereses de los pequeños productores independientes creole e indígenas, y en parte inhibían la expansión desenfrenada del capitalismo (Wunderich, 1990, p. 75). Esto se vio exacerbado por la dificultad que experimentaba el gobierno de la Reserva —dadas las restricciones que sufría por ser una reserva— para crear legislación, estructuras estatales e infraestructura física que pudieran estar a la altura de las demandas de una economía que se expandía con rapidez (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 372).

En una protesta ante el gobierno de Estados Unidos, los empresarios blancos acusaron al gobierno de la Reserva de cometer abusos e irregularidades (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 365; Madriz en Pérez Valle, 1978, p. 178), y se habló de convertir a la Mosquitia en una colonia estadounidense (Cabezas en Pérez Valle, 1978, p. 160). En poco más de una década desde el arranque del auge bananero, esta contradicción quedó resuelta con la incorporación de la Costa a la nación nicaragüense, mediante el apoyo militar de Estados Unidos, lo que tuvo consecuencias negativas para la población creole.

Para 1894, en vísperas de esa incorporación, los creole habían desarrollado un sólido sentido de la nacionalidad de la Mosquitia, al mismo tiempo que aceptaban la hegemonía angla forjada por los misioneros moravos y los empresarios blancos estadounidenses. La aquiescencia de los creole fue la base para que ascendieran a una posición líder en la Costa en términos económicos, políticos y sociales. Al mismo tiempo, fue la base para que se subordinasen a los poderosos extranjeros blancos, y en último término, para que perdiesen el poder.

### **Incorporación a la nación nicaragüense**

#### **El “Overthrow”**

El golpe final a la posición de la comunidad creole en la Costa ocurrió en 1894, con la “Reincorporación” (“*Overthrow*” o derrocamiento) de la Mosquitia bajo el gobierno nicaragüense. En la década de 1890 Bluefields se había convertido en un bocado irresistible para los nicaragüenses. La ciudad y su periferia eran la zona con mayor dinamismo económico de todo el país. También su demografía

estaba en alza. El censo efectuado por el gobierno de la Reserva en 1889 encontró que Bluefields tenía 2,083 habitantes, noventa por ciento de los cuales eran negros, y 506 nativos de otros países. En el curso de veinte años Bluefields había pasado de ser un pueblo de chozas con techo de paja, a una ciudad de “325 casas de construcción sólida, dos hoteles y varias casas de huéspedes y locales de alojamiento públicos y privados, 25 tiendas y almacenes”, y cuyas calles estaban bordeadas de farolas<sup>54</sup>. Para 1894 los informes sobre la población de Bluefields variaban entre 3,500 y 4,000 “negros, americanos y zambos” (DeKalb, 1893, p. 255; MCMA, 1895, p. 467; Vitta en Pérez Valle, 1978, p. 237). En 1893, tras resultar elegido presidente de Nicaragua y hallar el gobierno en bancarrota, José Santos Zelaya inició un esfuerzo concertado para que la Costa y las zonas que tenían un robusto comercio internacional quedasen bajo control nacional (Morrow, 1930, p. 5).

Las tropas nicaragüenses ocuparon Bluefields en febrero de 1894, iniciando así lo que el gobierno nacional llamó la Reincorporación. El “*Overthrow*” (derrocamiento), como lo llamaban los creole, amenazaba los intereses políticos y económicos de la comunidad creole, la que, a pesar de sus divisiones, asumió de inmediato una postura de resistencia activa. Un mes después de la ocupación militar nicaragüense en la Reserva, unos 1,750 creole (casi toda la población adulta) firmaron una petición dirigida a la reina de Inglaterra para que reanudase el protectorado inglés sobre la Mosquitia. Se quejaban de que:

Estaremos en manos de un gobierno y un pueblo que no tienen el menor interés, ni simpatía, ni buena voluntad por los habitantes de la Reserva Mosquitia; y como nuestros modales, costumbres, religión, leyes e idioma no concuerdan, nunca podrá haber una unidad. (Great Britain, 1894, pp. 89–104)

Además de hacer peticiones a los gobiernos de Gran Bretaña y de Estados Unidos, los creole recurrieron a la violencia armada en un intento de frustrar la Reincorporación<sup>55</sup>. En las semanas que siguieron a la ocupación nicaragüense, estallaron disturbios en Bluefields (MCMA, 1894b, p. 321). La calma se reestableció cuando las tropas inglesas ocuparon la ciudad, manifiestamente para proteger las vidas y las propiedades de los extranjeros. En el mes siguiente, los nicaragüenses

<sup>54</sup> Había una importante población de negros entre los “nacidos en el extranjero”, compuesta por gente de Jamaica, Gran Caimán, Roatán y Belice, en orden de importancia numérica. Los negros estadounidenses, aunque de menor importancia numérica que los anteriores, probablemente conformaban dos tercios de los residentes estadounidenses de la Reserva en ese período. Había también sesenta y tres blancos y un centenar de mestizos residentes (Bluefields, 1890, p. 2).

<sup>55</sup> *La Gaceta Oficial* 32, no. 28 (21 de abril de 1894) en Pérez Valle (1978, p. 183).

establecieron el control nominal de la ciudad, en un escenario de conspiraciones, tumultos y encono de los creole y de la comunidad mercantil estadounidense (Madriz en Pérez-Valle, 1978, pp. 183–209).

En julio, un grupo de hombres armados, en su mayoría negros, tomaron el control de Bluefields y del Bluff. Obligaron a los oficiales nicaragüenses a dimitir del gobierno, y el jefe Robert Henry Clarence y su consejo reasumieron su autoridad sobre el gobierno (MCMA, 1894b, p. 373; Castrillo Gámez en Pérez Valle, 1978, pp. 209–211). Simultáneamente, los creole en armas avanzaron para recuperar Corn Island, Laguna de Perlas y Prinzapolka. Los nicaragüenses estaban convencidos de que los creole querían proclamar una república independiente (Báez en Pérez Valle, 1978, p. 218).

No obstante, en el curso de los acontecimientos las tropas estadounidenses desembarcaron en Bluefields. Prontamente asumieron el control militar y restablecieron el “orden”. Los Estados Unidos no apoyaban al gobierno reconstituido y tomaron medidas para desalentarlo, evitando, por ejemplo, que los ciudadanos estadounidenses dieran su respaldo a la causa de la Mosquitia (Reyes en Pérez Valle, 1978, p. 219). El gobierno estadounidense en general apoyaba la Reincorporación como un medio para poner fin a toda pretensión británica sobre la zona y garantizar un acceso incuestionable a la ruta del canal Río San Juan (MCMA, 1895, p. 465). De igual importancia, y como consecuencia de sus ideas sobre la supremacía blanca, los oficiales estadounidenses y británicos que estaban en la localidad revocaron el derecho y la facultad de mando del gobierno de la Reserva, que era predominantemente creole (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 372–375).

A finales de julio y principios de agosto, las fuerzas nicaragüenses retomaron Bluefields y el Bluff sin recurrir a las armas. El jefe Robert y su gente, que no lograron obtener el apoyo de los británicos ni de los estadounidenses blancos, no opusieron resistencia a la reocupación (Cabezas en Pérez Valle, 1978, p. 220). Muchos creole, incluso las figuras principales del gobierno de la Reserva, o bien huyeron del país o fueron arrestados por los oficiales nicaragüenses y enviados a Greytown, donde se les dio la opción de ir al exilio o de comparecer a juicio en Managua (MCMA, 1894b, p. 373). A fin de cuentas todos fueron perdonados, aunque algunos, entre ellos J. O. Thomas padre y J. W. Cuthbert padre, nunca regresaron. El jefe Robert Henry Clarence huyó de la Reserva, y terminó en Jamaica, donde falleció varios años después.

Legalmente, la Reincorporación fue consumada por la Convención Mosquita, en la cual la asamblea de jefes de las comunidades miskitu de la Costa Atlántica convocada por los nicaragüenses denunció al gobierno de la Reserva y accedió a someterse a la autoridad directa de Nicaragua (Oertzen, Rossbach y Wunderich 1990, pp. 416–424). La Convención otorgaba a los miskitu “privilegios especiales que acuerden con nuestras costumbres é índole de raza” (Decreto de Reincorporación en Pérez Valle, 1978, p. 227). Según los términos de la Convención, todos los ingresos generados por la Costa se reinvertirían para beneficio de la misma, manteniendo así su autonomía económica; todas las “personas indígenas” quedaban exentas del servicio militar; a los miskitu no se les cobraría ningún impuesto, y podrían elegir a sus propios alcaldes y a su Policía local y retirarlos del servicio cuando juzgaren conveniente.

### Tras el “Overthrow”

Durante la primera mitad del siglo XX se consolidaron las penetraciones dobles: del capital y la cultura de los anglos y del Estado nicaragüense mestizo y su cultura nacional. Ambos conjuntos de fuerzas fueron atraídos y guiados por las ideas de que la región era una reserva deshabitada que poseía ilimitados recursos materiales y que era una potencial fuente de riqueza que podrían aprovechar para sí mismos. El Estado nicaragüense y el capital estadounidense operaban en relativa coordinación, debido, en gran parte, a la posición de Nicaragua como un Estado cliente del imperialismo estadounidense; sin embargo, al mismo tiempo, entre ambos había siempre discrepancias y contradicciones que abrían espacios donde la oposición creole podía articularse y movilizarse.

El capital estadounidense, que variaba en forma desde las grandes corporaciones internacionales hasta los especuladores de poca monta, desarrolló una relación “imperialista” con la región. El capital extranjero (de Estados Unidos) armado por el brazo coercitivo de la nación imperial (la Armada y los *marines* de Estados Unidos)<sup>56</sup> fue el mecanismo para controlar los vastos recursos naturales y los mercados de la región. Al entrar el nuevo siglo, la economía de enclave del hemisferio del Atlántico Sur estaba en su apogeo. En 1905, el agente consular estadounidense en Bluefields señaló que “Bluefields es la ciudad más importante de América Central en lo que atañe a los intereses de Estados Unidos” (Clancy, 1905b). A comienzos del siglo, el intercambio comercial en Bluefields, al igual que la mayoría de los servicios e industrias —tales como embotelladoras, astilleros,

<sup>56</sup> Por ejemplo, en 1909 un buque de guerra estadounidense estaba anclado cerca del litoral de Bluefields cuando los plantadores creole organizaron una huelga que amenazaba la estabilidad de la empresa estadounidense en la zona (Clancy, 1909f; Clancy, 1909d). Las tropas estadounidenses ocuparon Bluefields en 1894, 1910 y 1926.



curtiembres, fábricas de hielo, hoteles y empresas de transporte— estaban dominados por compañías e individuos estadounidenses (Clancy, 1909j; Dozier, 1985, pp. 157–158). Las minas y las empresas madereras más importantes eran propiedad de compañías estadounidenses. En la industria bananera, el agotamiento de la tierra, las plagas, las fluctuaciones en los precios del banano, la consolidación internacional de la industria de la fruta tropical y las políticas del Estado nicaragüense dieron por resultado la integración vertical de las empresas bananeras y una concentración de capital. El actor principal en este proceso fue la empresa Bluefields Steamship Co., operada por los hermanos Weinberger, con la United Fruit Company como uno de los principales accionistas (Clancy, 1897d; Clancy, 1909g).

El Estado nicaragüense desarrolló con la Costa Atlántica una relación de “colonia interna”. Tras la conquista militar, gobernó la zona y su población “no nacional” desde su “centro” en el Pacífico y utilizó los mecanismos coercitivos del Estado como motor para extraer excedentes en beneficio de ese centro. No obstante, la debilidad de ese Estado y la prolongada incapacidad de los mestizos para crear instituciones civiles que pudiesen incorporar a la población costeña impidieron que la nación nicaragüense dejase atrás el dominio coercitivo para avanzar a una situación de hegemonía nacional en la zona.

De muchas otras maneras la Reincorporación transformó también la configuración política de la Costa Atlántica. Después de 1894, el gobierno de Zelaya se movilizó con rapidez para poner a la Mosquitia bajo su control. Durante los siguientes quince años, el régimen de Zelaya reemplazó las tolerantes políticas económicas del gobierno de la Reserva e implantó varios impuestos, tarifas y concesiones con el propósito de generar ingresos para el Estado nicaragüense (MCMA, 1895, p. 466). Los creole y los residentes extranjeros sentían que esas medidas eran injustas y que estrangulaban la vitalidad económica de la zona (Clancy, 1904d; Clancy, 1909c; MCMA, 1896, p. 96). Como una afrenta añadida a las sensibilidades de la Costa, el ingreso generado con esas medidas rara vez se reinvertía en la Costa, lo que vulneraba uno de los principios básicos y más positivos de la aborrecida Convención Mosquita.

Para los creole fue particularmente problemático el sistema de concesiones monopólicas instituido por el régimen de Zelaya, en el cual las empresas y los individuos le pagaban al Estado por el derecho exclusivo de emprender actividades económicas en la Costa. Esas concesiones abarcaban casi todos los aspectos y productos de la actividad económica, desde el caucho, los cocos y los



licores, hasta la dinamita, el azúcar y la carne. Esas medidas tuvieron en general un efecto negativo en la calidad de vida de la comunidad, y muchos creole se vieron forzados a cerrar sus negocios. Para colmo de males, Zelaya aprovechó esas concesiones para enriquecer a su clan familiar, a sus asociados y a sí mismo (Clancy 1905e; Clancy, 1909a; Clancy, 1909b).

La concesión más controvertida fue la que le otorgó a la compañía naviera el derecho exclusivo de navegación por el río Escondido y sus afluentes para la compra de banano (Clancy, 1904a)<sup>57</sup>. Aprovechando que no había quién le hiciera competencia, la compañía les pagaba a los productores bananeros independientemente los precios más bajos que permitía la concesión; al mismo tiempo, les ofrecía precios más altos a las grandes empresas estadounidenses, particularmente a las que operaban en la zona de Cukra y a unas cuantas que había en Valle Escondido que habían negociado contratos con la Bluefields Steamship Co. Esto lo resintieron profundamente los productores creole que se vieron atrapados en la doble garra de la rapiña imperialista y la rapiña colonialista. La viabilidad de sus pequeñas plantaciones se vio atenazada entre los bajos precios de sus bananos y los altos aranceles de los productos importados de primera necesidad (Clancy, 1909e; Clancy, 1909g).

El gobierno nacional estaba renuente a reconocer los derechos territoriales establecidos en la Reserva Mosquitia. Si bien muchos miembros de la élite creole podían obtener en los tribunales nicaragüenses el reconocimiento legal de sus tierras previo a la Reincorporación, la mayor parte de la comunidad creole tenía dificultades al respecto (Chalkley, 1915a). El gobierno de Zelaya en particular manejaba con extrema liberalidad la venta y concesión de tierras en la Costa Atlántica a las compañías fruteras extranjeras y a los militares y funcionarios gubernamentales mestizos del Pacífico (Chalkley, 1915b; McCoy, 1911; Signed Depositions, 1905)<sup>58</sup>. Era habitual la incautación de tierras que habían sido trabajadas durante muchos años por familias y comunidades costeñas.

El Tratado Harrison-Altamirano, firmado en 1905 por Gran Bretaña y Nicaragua, brindaba a los creole una oportunidad de manifestar su descontento y abría la posibilidad de una reparación parcial. Los británicos reconocieron formalmente la soberanía de Nicaragua sobre lo que había sido la Reserva Mosquitia. Los

<sup>57</sup> La concesión se le otorgó a Charles Weinberger a cambio de un préstamo garantizado de un millón de dólares al gobierno de Nicaragua (Clancy, 1908a). Cualquiera podía comprar bananos, pero no podían usar el río para transportarlos.

<sup>58</sup> Algunas de las tierras más selectas fueron a dar a manos del presidente Zelaya y su familia. T. López y Zelaya poseían ocho mil hectáreas entre Bluefields y el río Cukra, mismas que luego negociaron por otras tierras más al sur en el sitio previsto para construir un ferrocarril transístmico (Chalkley, 1915b).

nicaragüenses eximieron del servicio militar y del pago de impuestos directos a los creole y a los miskitu nacidos en la Reserva antes de 1894. Además les concedieron a los costeños dos años más para legalizar sus reclamos de tierras anteriores a 1894, y garantizaron tierras comunales y una parcela agrícola de ocho manzanas como mínimo para cada familia (Pérez Valle, 1978, pp. 268–269)<sup>59</sup>.

El fragmento de la carta que se muestra enseguida, enviada por el exvicepresidente de la Reserva Mosquitia y por otras personas al vicecónsul Chalkley, representante británico de una de las varias comisiones de tierras que estableció el gobierno de Nicaragua, es un ejemplo de las muchas cartas que se enviaron a esas comisiones para documentar las apropiaciones de tierras pertenecientes a los creole y a los indígenas.

Nosotros, el pueblo de Bluefields y los indios rama, suplicamos humildemente atender nuestras quejas ... Todas las tierras que poseíamos nos las arrebataron los españoles [los mestizos hispanoparlantes] para convertirlas en pastizales, dejándonos tan carentes de tierras forestales que ni siquiera podemos abastecernos de leña ... las fincas, que pertenecían a varios habitantes nativos de Bluefields, también quedaron devastadas y baldías ... en el distrito de Laguna de Perlas se les arrebatan a los nativos sus fincas cultivadas para arrasadas, sin pagarles ninguna compensación. A orillas del mar, todas las plantaciones de coco que sembraron los nativos fueron taladas y arrasadas por los españoles. En la ciudad de Laguna de Perlas el gobernador penetra en tierras legales y tala todos los árboles frutales, haciendo caso omiso de las protestas de los propietarios. Ya no podemos seguir viviendo. No tenemos manera de mantener a nuestras familias. (People of Bluefields and Rama Indians, 1911)

A pesar del Tratado y de la intervención de las comisiones de tierras, muchos individuos y comunidades costeñas recuperaron solamente una pequeña porción de sus parcelas.

Tras la Reincorporación, el gobierno nacional, que consideraba la Costa como un territorio conquistado, se apresuró a establecer y controlar el aparato estatal. Para disgusto de los creole, cambió el nombre de la zona, que ahora se llamaba Departamento de Zelaya, en honor al aborrecido dictador, e instaló a funcionarios

<sup>59</sup> Para mayor información sobre el proceso de distribución de tierras bajo los términos de ese tratado, véase Hale (1991, 1994). Hale argumenta que las asignaciones de tierras eran inadecuadas para las necesidades agrícolas de las comunidades de la Costa.

públicos de la costa del Pacífico en diversos cargos políticos (Ruiz y Ruiz, 1927, p. 73). Unos cuantos miembros de la élite creole participaron en los gobiernos municipales de Bluefields, Laguna de Perlas y Corn Island<sup>60</sup>; sin embargo, por ley los policías tenían que ser ciudadanos nicaragüenses hispanoparlantes, y las posiciones más importantes en el ámbito regional quedaron exclusivamente a cargo de mestizos del Pacífico. En 1911, el vicecónsul estadounidense Lee (1911a) observaba que “todos los cargos están ocupados por los llamados ‘españoles’ del interior, que tratan a los creole como inferiores y aprovechan toda oportunidad para hacer ‘malos manejos’”.

El gobierno departamental operaba crónicamente sin fondos, y eran galopantes el clientelismo, el nepotismo, los sobornos, las extorsiones y la corrupción general (Clancy, 1908c; Clancy, 1908b; Moffat, 1909g). Los funcionarios gubernamentales y sus asociados abusaban de los costeños, particularmente de los que pertenecían a las comunidades indígenas, cobrándoles todo tipo de impuestos ilegales y a menudo incurriendo en robos descarados (Grossman, 1988, p. 14; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 409).

El Estado nicaragüense estaba muy intranquilo con la índole “extranjera” de su población costeña. En 1900, en un intento de apresurar la nacionalización cultural de la región, el gobierno de Zelaya empezó a poner en práctica las leyes que estipulaban que todas las escuelas, fuesen estatales o privadas, debían impartir educación exclusivamente en español. La Iglesia morava, que no podía cumplir esa ley y que era el blanco específico del gobierno, se vio obligada a cerrar sus escuelas<sup>61</sup>. El cierre de las escuelas produjo un deterioro en varios aspectos de la cultura creole que hacían que ese grupo fuese considerado más “civilizado” que los otros costeños; los creole interpretaron esa clausura como un ataque directo a los fundamentos característicos de su modo de vida.

La incorporación a la economía de enclave —que estaba en expansión— y a la nación nicaragüense trajo consigo transformaciones a largo plazo para la sociedad creole. Sus deseos y sus prácticas culturales en lo culinario, lo material y lo económico cambiaron en formas que reflejaban su intensa interacción con los

<sup>60</sup> Unos pocos miembros de la élite creole de Bluefields, por lo general los que estaban más relacionados con los intereses económicos de Estados Unidos, estaban dispuestos y en condiciones de integrarse casi de inmediato a las nuevas estructuras gubernamentales. H.C. Ingram era el alcalde en funciones de Bluefields en 1895 (en Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 402, 407–408). Stephen A. Hodgson fue elegido alcalde en 1898, igual que lo fue John Taylor en 1904, con el apoyo del Union Club (Clancy, 1898a; Clancy, 1904e). Alfred W. Hooker se desempeñó en varios puestos del gobierno local y del nacional.

<sup>61</sup> Mission Board (1900, pp. 351–353). En ese mismo año, durante un incendio ocurrido en Bluefields, la Policía nicaragüense amenazó y golpeó a miembros de la Iglesia obligándolos a permitir la destrucción del edificio de la escuela primaria morava (Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel, 1900, p. 406).

misioneros y con los empresarios portadores de la cultura angla. A comienzos de la década de 1900, la producción creole de cultivos de subsistencia había decaído hasta el punto de que Clancy, el agente consular de Estados Unidos, afirmaba que “en esta sección [Bluefields], no se cultiva frijol, ni arroz, ni maíz, y todo lo que se consume se tiene que importar” (Clancy, 1905d). Cinco años después, un funcionario del consulado estadounidense declaró que la “gente ... depende exclusivamente de Estados Unidos para todo lo que consumen y usan” (Moffat, 1909d).

La economía de enclave también tuvo efectos en la demografía creole. El ritmo acelerado con que se incorporaban las poblaciones indígenas a la economía de enclave tuvo un impacto enorme en los procesos de aculturación que habían estado sucediendo durante el último medio siglo. Eso fue lo que ocurrió particularmente en la zona de Laguna de Perlas, donde los miskitu y otras poblaciones indígenas interactuaban mucho con los creole. Durante este periodo, la creolización mediante la aculturación de la población miskitu en la ciudad de Laguna de Perlas y en las comunidades aledañas, especialmente en Haulover y Tasbapaunie, tuvo por efecto un notable crecimiento de la población creole<sup>62</sup>.

La población de ascendencia africana también aumentó por las personas negras y de color<sup>63</sup> que habían inmigrado del Caribe, sobre todo de Jamaica, las islas Caimán y las Bahamas, así como del sur de Estados Unidos, para trabajar como mineros, estibadores, marineros, pequeños productores de banano y demás (Araya Pochet y Peña, 1979, p. 35; Clancy, 1897e; Lawder, 1916). A esos inmigrantes negros, muchos de los cuales eran fenotípicamente más “africanos” que los creole, se les llamaba “negros”. Por lo general eran trabajadores no calificados o calificados a medias, o campesinos agricultores y miembros de la religión anglicana o bautista, hablantes de diversas lenguas creole del Caribe (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, p. 404; Ruiz y Ruiz, 1927, p. 73).

La mayoría de los creole eran pequeños propietarios, trabajadores calificados, capitanes de pequeñas embarcaciones, pilotos, y, sobre todo en Laguna de Perlas y en Corn Island, campesinos agricultores y pescadores (Ruiz y Ruiz, 1927, p. 73). Trabajaban también como funcionarios, secretarios, empleados, capataces y

<sup>62</sup> En 1879 los moravos reportaban que poco menos de la mitad de su congregación de 227 miembros en Laguna de Perlas eran creole (98); el resto eran miskitu (Moskito Coast, 1880, p. 338). Para 1894, la congregación de Laguna de Perlas se había duplicado con creces, a 484 miembros, y los misioneros la describían como “mayoritariamente creole” (Moskito Coast, 1894, p. 402).

<sup>63</sup> “De color” es un término que se usa para designar a la gente de raza mixta (blanca y negra) y por lo general de “clase media”. Es una tercera categoría racial en el Caribe anglófono.

administradores de bajo nivel en las empresas estadounidenses<sup>64</sup>. En resumen, en la jerarquía social de la Costa y en términos materiales los creole estaban mejor y tenían puestos más importantes que los “negros”. Además tenían la piel más clara, mejor educación, eran miembros de la Iglesia morava y hablaban el creole de la Costa Mosquitia.

Por esas y otras diferencias, los dos grupos de ascendencia africana se consideraban a sí mismos distintos; no obstante, había muchas coincidencias entre ellos, especialmente porque la mayoría de los inmigrantes de las Antillas que tenían la piel clara y eran de la clase alta socializaban y se identificaban con la élite creole. La distinción social-cultural-racial entre los creole y los negros se prolongó por décadas en la Costa, en parte porque hasta los años 30 del siglo XX siguieron llegando grandes cantidades de inmigrantes negros procedentes del Caribe y del sur de Estados Unidos<sup>65</sup>.

Esos “negros” contribuyeron mucho al crecimiento de la población de ascendencia africana en Bluefields, y en última instancia, a la de la población creole. La población negra pasó de ser de unas dos mil personas en 1889 (Bluefields, 1890, p. 2), a casi cuatro mil en 1925 (Ruiz y Ruiz, 1927, p. 72); sin embargo, los creole constituían apenas un sesenta por ciento de la población de Bluefields<sup>66</sup>, una importante reducción respecto del casi noventa por ciento que eran en la década de 1880.

La afluencia de negros procedentes de las Antillas tuvo también un impacto cultural en los creole. Los misioneros moravos empezaron a informar que su obra espiritual en la comunidad estaba siendo obstaculizada por el *obeahism* y otras prácticas culturales asociadas con África y reintroducidas por los inmigrantes negros (Grossman, 1918). Con el tiempo, los negros y su descendencia, mediante los matrimonios mixtos y el intercambio cultural mutuo, se convirtieron en creole al adoptar esa designación étnica, que era menos peyorativa que la racializada identidad “negra”. No obstante, como veremos, las distinciones de color, religión y clase se basaban en parte en aquella división original que siguió estratificando a la comunidad creole.

<sup>64</sup> Con el paso del tiempo, muchos de los empleos que tenían los creole pasaron a ser de los mestizos del Pacífico. En 1927, Ruiz y Ruiz caracteriza a los mestizos (y no a los creole) típicamente como empleados estatales, empleados de bajo nivel de compañías extranjeras y profesionales (p. 73).

<sup>65</sup> Los observadores foráneos comentaban este fenómeno todavía en la década de 1930 (Conzemius, 1932, p. 7; Mueller, 1932, p. 57).

<sup>66</sup> Había también doscientos blancos, mil quinientos mestizos, quinientos chinos y trescientos amerindios (Ruiz y Ruiz, 1927, p. 72).

La dominación imperial y colonial de la población creole a manos del capital estadounidense y del Estado nicaragüense tuvo efectos muy perjudiciales en la posición social de los creole. Tras ocupar un lugar cimero o muy cercano a la cima en la jerarquía social de la Reserva Mosquitia, los creole descendieron a una posición mediana, que si bien a sus ojos era superior a la de la “semisalvaje” población indígena y negra, era subordinada y quizás inferior a la de los hispano-nicaragüenses y a la de los blancos estadounidenses. Los miembros de estos dos grupos tendían a considerar a los creole y a los negros como una sola categoría, debido a sus supuestas características raciales “africanas”. Tanto los blancos estadounidenses como los mestizos del Pacífico los consideraban y los trataban como un mismo grupo, incivilizado y, en muchos sentidos, inferior.

Para los blancos estadounidenses, muchos de los cuales venían del sur de Estados Unidos (Clancy, 1905c), donde el *apartheid* había sido codificado por las leyes de segregación racial [Jim Crow laws] y la violencia racial era cotidiana, el estatus de segunda clase de los creole saltaba a la vista. Había segregación en las áreas residenciales de las ciudades construidas por las empresas, igual que en los clubes sociales e incluso en los oficios religiosos (Karnes, 1978, p. 111). En 1926, un misionero moravo observaba que los blancos “todavía consideran que nuestra iglesia es una ‘iglesia de color’, y por tanto, no asistirán a ella” (Society for Propagating the Gospel, 1927, p. 65). Era de rutina que las compañías estadounidenses les pagasen a sus empleados creole menos que a los “caucásicos” y que les otorgasen a estos los empleos prestigiosos, como la contabilidad y la gerencia (Clancy, 1898b).

Los negros y los blancos tampoco eran iguales ante la ley. En un caso que dio mucho que hablar, el director creole de un periódico local fue abatido a tiros por un blanco estadounidense, quien resultó absuelto del crimen por un jurado integrado exclusivamente por mestizos. Según un comentarista creole:

La moraleja de este caso es obvia, no hace falta deducirla; baste decir que ahora se esgrime como principio que el creole debe considerar sagrado al anglosajón, y que está plenamente justificado que cuando se le falta al respeto al anglosajón, este haga caso omiso de las prescripciones habituales de la ley por las cuales se procura resarcimiento, y se haga justicia por mano propia. Ese fue el principal argumento de la defensa, y tuvo el efecto deseado. (Clancy, 1897b)

Como en otras partes donde el patriarcado se conjuga con la supremacía racial blanca, los hombres blancos aprovechaban su poder y su estatus para entablar

relaciones de explotación con las mujeres creole. El cónsul estadounidense en Bluefields describía así esta situación:

Los hombres blancos creen que es muy 'chic' portarse como el difunto señor Lahue, y cuando se cansan de la mujer [creole], dejan que ella y los hijos nacidos de esa relación se las arreglen solos, y ellos se van a buscar una nueva presa. (Clancy, 1897a)

Los mestizos del Pacífico eran racistas a su modo. Creían ser los herederos de la civilización "hispano-nicaragüense", y por ello, miembros de "la civilización hispano-nicaragüense", por consiguiente, superiores a los creole, cuya extranjería menospreciaban: "El Gobierno debe mirar con toda atención, no sea que, cuando se dé cuenta, encuentre en Puerto Cabezas un pueblo africano que ni pizca de amor sienta por Nicaragua" (Ruiz y Ruiz, 1927, p. 38).

Pero la hostilidad era recíproca. Los creole abrigaban mucho resentimiento y desprecio por los mestizos, a quienes consideraban culturalmente inferiores y usurpadores de sus derechos históricos. En 1911 un grupo de residentes de Bluefields afirmaba: "Existe hoy en día un gran malestar y un enconado odio entre los nicaragüenses y las poblaciones nativas (creole)" (Citizens of Bluefields, 1911). Los trabajadores mestizos que entraban a la Costa durante el auge bananero resentían la competencia laboral de los negros. En las plantaciones bananeras de propiedad estadounidense ocurrieron en 1912 graves enfrentamientos entre los trabajadores negros y los mestizos, en los que fueron asesinados varios negros (British Colonial Secretary's Office, 1912). En la década de 1920 estallaron varios disturbios en la zona de Puerto Cabezas, en los que, una vez más, los mestizos mataron a varios negros y prometieron volver a hacerlo si los trabajadores negros no se regresaban a su país (Society for Propogating, 1927, p. 61).

Frutos Ruiz y Ruiz, al frente de una comisión presidencial que visitó la Costa Atlántica en 1925, escribió un informe que presentaba un análisis jerarquizado de las poblaciones y culturas de la Costa desde la perspectiva de un mestizo del Pacífico. En una sección titulada "Civilización de la Costa Atlántica", el informe resume el punto de vista de los mestizos al respecto: "En primer lugar está la cultura de los hispano-nicaragüenses ... En segundo lugar la cultura extranjera [blanca] ... Después viene la cultura de algunos pocos mulatos criollos... Por último vienen los mosquitos, zambos, zumos, rameños, en estado de semisalvajes" (Ruiz y Ruiz, 1927, pp. 126-127).



Al referirse específicamente a los creole, Ruiz y Ruiz (1927) afirmaba que:

Los negros y mulatos carecen de religión, lengua y costumbres propias: importados del África en un tiempo o de Jamaica, hablan el inglés y profesan el culto y moral protestante, educados por los moravos, sin que ellos den muestras de poder tener civilización propia. Como estos tienen alguna mezcla de raza blanca, han ejercido cierto predominio en los aborígenes, pero en todo son dependientes de la cultura importada, y son raros los hombres ilustrados. (p. 132)

Los mestizos se valían de esas ideas para marginar de los empleos gubernamentales a los creole y a los otros costeños, y para justificar su ausencia en los puestos profesionales y empresariales. Ruiz y Ruiz afirma que, más que necesitar emplearse en los puestos gubernamentales, los costeños “necesitan más bien que los pueblos civilizados de Nicaragua lleguen a sus tierras, crucen y eleven la raza e impongan la civilización y lengua nicaragüenses” (p. 112–113). Curiosamente, Ruiz y Ruiz cataloga a los estadounidenses blancos por debajo de los hispano-nicaragüenses en la jerarquía social, debido, en gran parte, a que la mayoría de los residentes blancos tenían un nivel educativo muy deficiente. Los blancos estadounidenses, sin embargo, no se engañaban en cuanto al estatus relativo de los dos pueblos. El vicecónsul Samuel Lee resumía así su opinión de los mestizos: “una raza cruzada y por lo general degenerada que nunca será capaz de hacer nada más que ‘jugar a que gobiernan’” (Lee, 1911a).

### **La resistencia creole bajo el dominio nicaragüense**

La respuesta creole a la red de relaciones de poder que habían impuesto las fuerzas sociales que operaban en la Costa durante la primera mitad del siglo XX variaba desde la aquiescencia y la aceptación entusiasta hasta la oposición pasiva y la resistencia activa. Los creole aparecen en esta época como nacionales nicaragüenses marginados y colonizados, como una fuerza laboral explotada, como un mercado para el capital metropolitano, y como fieles seguidores de instituciones religiosas internacionales que hacían misión evangelizadora. Sin embargo, los creole no estaban siendo meramente manipulados por esas poderosas fuerzas sociales, sino que también las usaban para labrarse una posición relativamente ventajosa en la sociedad costeña. Tenían más cargos en el Estado, su vida en lo material era mejor que la de otros costeños, y disfrutaban de su estatus como el más “moderno y civilizado” de los grupos “nativos” de la Costa. Al mismo

tiempo, la oposición y la resistencia a la dominación asumían múltiples formas y se conducían desde una variedad de posiciones de subyugación.

La cultura y la identidad grupal eran las esferas cruciales de la resistencia creole. Uno de los intereses principales del Estado nicaragüense era establecer su soberanía sobre la Mosquitia y nacionalizar a sus habitantes y su cultura a fin de construir una hegemonía nacional en la Costa. Sobre todo durante el régimen de Zelaya, se ponía mucho empeño en obligar a los costeños a que aprendiesen español y pusiesen en práctica lo que los mestizos definían como cultura nicaragüense. Los creole se oponían a ello por todos los medios posibles. Poco después de la Reincorporación, la Iglesia morava había decidido que para la sobrevivencia de la Iglesia en tanto institución sería mejor alentar a los creole a nacionalizarse; sin embargo, los misioneros se dieron cuenta de que los creole se resistían mucho a sus intentos de impartir la enseñanza del español en las escuelas. Según los misioneros moravos: “Se necesita ejercer bastante presión para inducir a los padres a pagar los libros [en español], que cuestan muy poco, y una disciplina muy estricta para que los niños se decidan a abrir la boca para leer y aprender” (Mission Board, 1900, pp. 354–355). Muchos creole no mandaban a sus hijos a la escuela, sino que les daban clases en el hogar.

La mayoría de los creole se rehusaron por muchos años a aceptar la ciudadanía nicaragüense. Los misioneros moravos relataban que cuando el gobierno de Zelaya clausuró sus escuelas, un intento de organizar una petición en protesta contra la política educativa del Estado fracasó por ese motivo: “algún político extravagante difundió la especie de que quien firmase esa petición quedaría obligado a reconocerse como nicaragüense, y eso nuestros creole no lo desean en absoluto” (Mission Board, 1900, pp. 354–355). Dos décadas más tarde, muchos creole seguían igual de intransigentes en su renuencia a aceptar la cultura mestiza nicaragüense. Un distinguido grupo de creole y mískitu lo dejaron muy claro en una carta al secretario de Estado de los Estados Unidos: “Por haber estado siempre en constante relación con las naciones de la civilización, la enseñanza y la religión anglosajonas, y siendo de una raza diferente, no podemos, en las actuales condiciones, asimilarnos o amalgamarnos con la gente de civilización latina” (Miskito Indian Patriotic League, 1926). La mayoría de los creole siguieron insistiendo en sus vínculos políticos y culturales con los británicos, y hasta bien entrado el siglo XX siguieron creyendo que, como escribió en 1915 J. O. Thomas, un creole muy destacado, “un día, por algún medio misterioso, recibirían su independencia con el apoyo del gobierno británico o con el de Estados Unidos”.

La identidad y la política creole se crearon, se nutrieron y emergieron en correlación con la expansión gradual de la esfera pública de los creole. La Iglesia morava y sus instituciones fueron determinantes en este aspecto, aun cuando la Iglesia supuestamente se abstenía de toda participación política abierta. Durante el periodo que abarca este análisis, la Unión de Hombres Jóvenes de la Misión Morava tuvo un papel muy importante al reunir a hombres creole de todas las clases sociales y al poner de cuando en cuando su peso organizativo en respaldo de determinadas posturas políticas (Petitioners, 1919). La Unión de Mujeres Jóvenes también tuvo un papel similar, aunque menos público (Grossman, 1920, p. 438). Esta organización tiene que haber sido incluso más importante en la movilización de las perspectivas políticas de las mujeres creole, porque aparte del culto religioso, era el único foro público para la interacción social de las mujeres.

En esa época operaba en Bluefields una gran variedad de “organizaciones sociales”: bandas, sociedades literarias, logias, sociedades secretas, clubes de atletismo y clubes sociales (“Anuncios”, 1890, p. 2; Meza Briones, 1991; Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1990, pp. 458–459). La organización más importante, sin embargo, fue el Union Club. Esta organización, fundada en 1902, tenía entre sus miembros a las figuras más influyentes de la comunidad creole. Si bien era el centro social de la élite creole, el Union Club también fue determinante en el desarrollo e implementación de las políticas creole. Bajo el manto de su función social, se planeaban y se efectuaban huelgas, se engendraban organizaciones políticas, se redactaban cartas de protesta, se lanzaban o se respaldaban las candidaturas políticas (Clancy, 1904f; Clancy, 1908c). El Union Club fue el verdadero centro de la actividad política creole durante más de sesenta años, hasta su clausura en 1965. Para todos los efectos, funcionaba como el partido político de los creole.

Los creole establecieron una robusta resistencia económica ante las fuerzas de la economía de enclave que amenazaban su posición como productores independientes relativamente prósperos. Se negaron a quedar reducidos a un proletariado agrícola. Esto ocasionó problemas laborales en los primeros años del auge bananero, antes de que grandes cantidades de antillanos y de mestizos nicaragüenses ocupasen ese nicho. En 1893, De Kalb señalaba con exasperación:

Se insiste en la independencia personal acompañada de insolencia, lo que es un gran perjuicio para el progreso del pueblo. ... los servicios de cualquier tipo por lo común se hacen como un favor, y para obtenerlos hay que recurrir a un sinfín de halagos. No es mera apariencia, sino un hecho, que la consideración monetaria es el incentivo menos poderoso. (p. 264)

Con el tiempo, algunos creole y muchos negros tuvieron que trabajar para las empresas bananeras y madereras. Se organizaban en sindicatos laborales interraciales según su posición de clase social, a menudo bajo los auspicios del Partido Liberal, y los creole participaron en disturbios laborales en 1896, 1922 y 1925 (López, 1982, p. 180; Ruiz y Ruiz, 1927).

Durante la primera mitad del siglo XX, la posición de muchos creole como pequeños productores constituyó un tema económico crucial que fue el eje de la política creole. Pusieron todo su empeño en preservar la producción bananera a pequeña escala de cara a la intervención del Estado y a las tendencias monopólicas del capital internacional. Cuando en 1904 el régimen de Zelaya le otorgó a la Bluefields Steamship Co. el monopolio de la navegación en el valle del río Escondido, los plantadores creole, que eran mayoría entre los pequeños productores, se organizaron según divisiones de clase con los plantadores jamaicanos y, en menor número, con los plantadores nicaragüenses, para hacer frente a esta amenaza a su viabilidad. Los plantadores formaron una asociación a través del Union Club y le compraron equipamiento de transporte a una empresa frutera de la competencia. Acordaron no venderle a la Bluefields Steamship Co., e intentaron romper el monopolio transportando colectivamente al Bluff el banano para exportación en una embarcación que fletaron a través de una compañía competidora. Aunque contaban con el apoyo del gobernador Estrada, el gobierno central impuso el monopolio apoderándose de sus cargamentos, destruyendo su banano y hundiendo sus barcas (Clancy, 1904b; Clancy 1904c; Clancy 1904g; Clancy 1904h; Clancy, 1904i; Clancy 1904j; Clancy, 1909h).

El resentimiento contra la Bluefields Steamship Co. se mantuvo varios años. En 1905, una delegación de la Asociación de Plantadores hizo viaje hasta Managua para manifestarle al presidente Zelaya su inconformidad ante la concesión (Clancy, 1905a). En 1909 la Asociación de Plantadores organizó otra “huelga” contra la concesión otorgada a la Bluefields Steamship Co. Los plantadores se rehusaron a vender su banano a la empresa y empezaron a destruir la fruta en las plantaciones propiedad de esa compañía y en las de los plantadores que seguían produciendo para ella (Clancy, 1909e; Clancy, 1909i). El gobierno de Zelaya impuso la ley marcial y arrestó a quinientos plantadores junto con miembros de sus familias, con lo que la Bluefields Steamship Co. pudo reiniciar labores y neutralizar la huelga (Clancy, 1909f; Clancy, 1909g).

A finales de 1909 Bluefields hervía de indignación: “Aquí y en los ríos estamos muy resentidos contra la Bluefields Steamship Co.”, así como contra el gobierno

de Zelaya (Clancy, 1909e). En octubre de ese año, Juan B. Estrada, gobernador de la Costa por el Partido Liberal, desertó para pasarse al bando de los conservadores y encabezó en Bluefields un movimiento revolucionario contra el gobierno liberal de Zelaya. El cónsul estadounidense Moffat informó que el levantamiento era resultado de la furia de los costeños y los blancos estadounidenses por las excesivas tasas, tarifas e impuestos que les cobraba el gobierno de Zelaya y por las concesiones monopólicas que otorgaba (Moffat, 1909c). A juicio de los creole, la región de la Costa estaba siendo saqueada para solventar los gastos de la región del Pacífico, sin que se hiciera ninguna inversión en beneficio de los costeños (Moffat, 1909b).

Al asumir su cargo en Bluefields, Estrada abolió las concesiones gubernamentales (salvo las otorgadas a los estadounidenses blancos que residían en la zona) y demandó el establecimiento de una república independiente en la Costa Atlántica (Moffat, 1909e). Los líderes creole se dispusieron a planear la revolución, y la comunidad creole apoyó con entusiasmo la causa separatista (Moffat, 1909a). Muchos se sumaron a las fuerzas militares rebeldes y les dieron apoyo financiero y material (Moffat 1909c, 1909h). El protagonismo de los creole en el fomento de la revolución y en el énfasis que se le imprimió —más regional (costeño) que étnico o cultural— se manifestó en el discurso que se pronunció en el Union Club inmediatamente después de la sublevación:

... para demostrar ... que sus protestas no obedecían a razones personales ni raciales, los creole buscaron con cuidado un hombre oriundo del país que los condujese a la paz y la prosperidad. Cuando se sugirió el nombre de Estrada, la idea se aplaudió con entusiasmo. (Lee, 1911b)

Los estadounidenses blancos de la zona también respaldaron con entusiasmo la revolución y le dieron apoyo financiero. Algunos de ellos incluso se enrolaron como voluntarios del ejército revolucionario (Moffat, 1910a). Muy pronto los rebeldes se apoderaron de Bluefields y establecieron un gobierno provisional.

La rebelión pronto derivó en una lucha por el control de todo el país, en la que Estrada se alió con los conservadores para enfrentar a los liberales. Los mestizos conservadores, encabezados por el general Emiliano Chamorro, marginaron a los negros y a su causa de aquel movimiento que había dejado de ser una insurrección separatista para convertirse en una revolución nacional (Moffat, 1910c; Teplitz, 1973, pp. 385–387, 405–408). El cónsul Moffat (1910c) afirmó que:

A Chamorro y a sus aliados conservadores del interior no les importan las necesidades de la Costa. Lo único que les interesa es Managua y el interior. Por otra parte, Estrada, junto con los creole nativos, los indios mískitu, los nicaragüenses de las clases más selectas y todos los extranjeros unidos por intereses afines, están luchando a favor de la separación y la supremacía de la Costa.

Con las fuerzas de Estrada en control de la ciudad, los *marines* llegaron a Bluefields con el propósito declarado de proteger las vidas y las propiedades de los estadounidenses (Moffat, 1910b). El gobierno de Managua intentó movilizar sus fuerzas aduciendo que “todo el problema en esta Costa lo causaron los americanos y los negros” (Moffat, 1910a). Sin embargo, la presencia “neutral” de los *marines* en Bluefields ayudó a los revolucionarios, pues de no ser así los liberales hubieran tomado el mando (Langley, 1983, p. 62). En 1910 los conservadores desbancaron a los liberales del gobierno nacional y nombraron presidente a Estrada. Como era de esperarse, los conservadores mestizos que se instalaron en el poder no volvieron a mencionar la independencia de la Costa Atlántica. El Partido Conservador se mantuvo en el poder durante los siguientes dieciocho años.

En los años posteriores a la Reincorporación, era muy frecuente que los creole manifestaran su inconformidad enviando cartas colectivas de protesta a los gobiernos de Estados Unidos, Gran Bretaña y Nicaragua. Tras la revolución de Estrada, el sentimiento de indignación y traición que reinaba entre los creole de Laguna de Perlas les motivó a enviar una de esas cartas al gobierno británico. Las quejas que contenía contra los nicaragüenses eran características de la preocupación política de los creole en ese periodo. En resumen, la posición de los creole era “que la Costa Mosquitia nunca se ha incorporado a Nicaragua, ni por la ley ni por los hechos”. Esta afirmación iba seguida por el ya habitual rosario de quejas y acusaciones contra el gobierno nicaragüense, entre las que se contaban la ilegalidad de la Convención Mosquita, el desacato de Nicaragua a los tratados sobre la Costa Atlántica, los impuestos excesivos, el servicio militar obligatorio, la expropiación de tierras y la falta de libertad de expresión (The Inhabitants of Pearl Lagoon Mosquito Coast, 1911). La carta finalizaba suplicando al gobierno británico que les restableciese su estatus independiente, un tema que llegó a ser de rutina en las comunicaciones de los creole:

En vista de los incontables agravios y la situación actual de agitación y descontento que reina entre nosotros y el constante temor de que ocu-

rran hechos graves, rogamos con todo respeto que se tomen medidas para librarnos de [nuestro] enemigo común: Nicaragua.

Los años del gobierno conservador fueron aciagos para la comunidad creole. La revolución ocasionó grandes pérdidas por destrucción de propiedades (particularmente en el río Escondido) y por deudas impagas. En consecuencia, se suspendieron los créditos, que eran esenciales para la industria, sobre todo para la bananera. Las plantaciones bananeras en las márgenes del río Escondido, muchas de las cuales habían estado operando por muchos años, padecían plagas y agotamiento de los suelos. La Primera Guerra Mundial dejó a la Costa Atlántica al margen de los mercados madereros europeos. Durante buena parte de ese periodo, Bluefields se vio asolada por el desempleo y la depresión económica. Nuevas amenazas se cernían sobre los derechos de los costeños a la tenencia de la tierra, particularmente en la Costa norte, donde las grandes empresas estadounidenses estaban abriendo nuevas plantaciones bananeras. Aumentaban las tensiones entre los trabajadores negros y los mestizos, y estallaron disturbios raciales contra los negros. En la Costa, el gobierno conservador era corrupto e ineficiente, y brindaba pocos o ningún servicio<sup>67</sup>. La anarquía era evidente. Los conservadores atacaron a la Iglesia morava, que siguió manteniendo su influencia en la comunidad creole<sup>68</sup>. En tales circunstancias, bullía el descontento a la vez que aumentaba la simpatía por el Partido Liberal.

La reacción política de los creole fue diversa y coyuntural. En abril de 1919, quince miembros de la élite creole dirigieron una carta al gobierno de Estados Unidos donde denunciaban la anarquía que imperaba en la Costa. Solicitaban la intervención estadounidense, e implícitamente, hacían un llamamiento a la independencia bajo la protección de Estados Unidos (Petitioners, 1919).

En octubre de ese año, no obstante, al menos un tercio de los creole que habían firmado la primera carta le estaban solicitando al gobierno nicaragüense que el ferrocarril transcontinental que estaba previsto tuviese su estación terminal en Bluefields. Justificaban su petición con una lista de quejas contra los regímenes anteriores, entre ellas el incumplimiento de los tratados, la fiscalidad injusta, las concesiones monopólicas y muchas otras. Era incongruente que además

<sup>67</sup> En general el gobierno conservador fue muy impopular en Nicaragua, y no hubiera podido mantenerse sin el apoyo de Estados Unidos. La oposición estaba liderada por la burguesía agroexportadora y la pequeña burguesía urbana. En Bluefields se encontraban importantes segmentos de esos fragmentos de clase, por ser el centro más avanzado del sector capitalista del país (Araya Pochet y Peña, 1979, p. 5).

<sup>68</sup> La misión morava tenía relaciones muy tensas con los gobiernos conservadores (Society for Propagating, 1911, p.105; 1929, p. 57).



aseveraran su afinidad con el gobierno conservador basada en la lealtad que también ellos sentían por unos principios “de la Revolución de Octubre de 1909” que les parecían muy liberales: “el libre gobierno, la libertad, la justicia y la equidad, el comercio, la industria, la comunicación y el bienestar moral y social del país”. Afirmaban asimismo “que este departamento ahora disfruta de paz y libertad y de representación en el Congreso nacional, que se han abolido los monopolios, que se ha mantenido la libertad de religión y de educación ... bajo el régimen actual [conservador]” (Memorialist Committee, 1919). Las élites creole estaban cada vez más dispuestas a hacer política partidista en la esfera nacional, y estaba claro que podían hacerla en ambos bandos cuando lo considerasen justo o conveniente.

En ese periodo, la actividad política más importante de la población negra de la Costa era su participación en las ramas locales de la Universal Negro Improvement Association (UNIA), el movimiento internacional para la redención racial de los negros y el mejoramiento de los africanos, iniciado por Marcus Garvey. Había en la Costa por lo menos cinco ramas organizadas de ese movimiento, dos de ellas en Bluefields (UNIA Foreign Divisions, 1926). A inicios de la década de 1920, el movimiento fue muy popular en Bluefields. Un misionero moravo observaba: “Desde que estoy aquí en Bluefields, creo que nada había prendido con tanta rapidez como este nuevo movimiento. La mayor parte de los varones de nuestra Iglesia, y gran cantidad de mujeres también, son miembros activos del ‘Black Star Line’”<sup>69</sup>.

El mismo misionero decía estar preocupado porque la UNIA “amenazaba con volverse un peligro para nuestro pueblo” (Grossman, 1920). Y era cierto que el movimiento era una amenaza para los misioneros. Competía directamente con la Iglesia morava por los corazones y las mentes de la población creole. En 1923, los misioneros comentaban que

hay que tomar en cuenta ... la franca hostilidad de la UNIA ..., y la misión de la Iglesia ortodoxa africana que han iniciado aquí, dirigida por un sacerdote que fue anglicano, y su escuela matutina en la que hay tantos alumnos matriculados. (Heidenreich, 1924)

A los moravos también les preocupaba mucho la índole anti-blancos del movimiento (Grossman, 1920; Society for Propagating, 1930, p. 8, 1931, p. 96), aunque parece que al menos algunos creole estaban dispuestos a practicar una especie de excepcionalismo racial cuando se trataba de los misioneros blancos:

<sup>69</sup> Black Star Line fue el nombre de una de las ramas de UNIA en Bluefields (Grossman, 1920).

Algunos de los miembros más selectos de nuestra congregación me lo han dicho abiertamente: ‘nuestros misioneros de Estados Unidos, los Michel, los Cruickshank y el hermano Shimer son buenas personas y los queremos. Pero nos preocupa muchísimo que más adelante nos manden misioneros que tengan prejuicios raciales. (Heath en Grossman, 1920)

Sin embargo, había quienes eran más críticos con los moravos. Las tensiones entre la comunidad negra y los moravos se agudizaron a partir de que Guido Grossman, que había sido superintendente de la misión, enviara a Bluefields una circular donde reprobaba a Garvey por no ser cristiano. El propio Grossman había sido denunciado por los negros de Bluefields en una carta que se publicó en el periódico *Negro World*. Lo censuraban por participar en una “conspiración perversa” contra Garvey:

... cuando él [Grossman] estuvo aquí, exprimiéndole hasta el último centavo a la gente de color de su iglesia, decía ser ‘neutral’. Más que neutral era un hipócrita, que lanzaba la piedra y escondía la mano ... toda la Costa de Nicaragua está muy sorprendida por esa acción tan poco cristiana del señor Grossman ... pero sabemos desde el principio que el señor Grossman sólo estaba usando la ‘diplomacia’ para resguardar sus intereses. (Mynot, 1925)

Una muestra de la popularidad que tuvo la UNIA en ese periodo fue la fiesta nacional de los negros ("Negro National Holiday") que se celebró el 31 de agosto de 1922. Un millar de miembros y asociados de las dos ramas locales de la UNIA salieron a marchar en el desfile conmemorativo de ese día. Los participantes representaban un cuarto de toda la población negra de Bluefields, que sumaba cuatro mil. La robustez del movimiento se manifestó también en el hecho de que todas las tiendas de Bluefields cerraron ese día en homenaje a la fecha y a la organización (Bury, 1922).

El tema de la celebración era África y el retorno, y cantaron canciones como “Africa, Our Home” [África, nuestro hogar] y “Our Home in Africa” [Nuestro hogar en África], que se cantan en ese tipo de reuniones, además de otros himnos protestantes más convencionales. El objetivo general de la organización, en palabras de un miembro creole, era “una África redimida y una raza negra emancipada” (Bernard, 1926).

No obstante, no resulta claro cuál fue el impacto político directo que tuvo en Bluefields el movimiento de Garvey. Pese a sus principios de unidad racial y su aparente popularidad en todos los sectores de la comunidad negra de Bluefields, había serias divisiones internas en el movimiento local. Los dos capítulos de Bluefields estaban divididos por color y por clase. Uno tenía su sede en el Union Club y estaba integrado mayoritariamente por la élite creole. El otro tenía su “Liberty Hall” en el barrio Beholden, y sus integrantes eran negros más pobres y de piel más oscura, además de algunos creole. Si bien se hicieron intentos de colaboración en aras de la negritud, las diferencias que existían impidieron en gran medida las actividades conjuntas. Aun así, la aguda consciencia racial y la experiencia organizacional que obtuvieron los creole a raíz de su participación en el movimiento de Garvey los prepararon para el destacado papel que luego tendrían en los levantamientos políticos que asolaron la Costa durante las décadas de 1920 y 1930.

En 1925, el presidente (conservador) de Nicaragua, Carlos Solórzano, recibió una carta de los creole de Bluefields, quienes, adoptando una identidad regional, acababan de formar la Liga Nacional del Litoral Atlántico. La carta era una protesta por el “trato injusto” que recibían de todos los que estaban a cargo del gobierno nacional. Añadía que, cualesquiera que fuesen sus diferencias, todos esos líderes

... participan de la idea que la Costa Atlántica es una provincia conquistada y desafecta, que debe ser gobernada con mano de hierro y obligada a pagar tributo ... la Costa, fue convertida en objeto de despiadada explotación política e industrial, de ruinosos monopolios y concesiones cedidas a los favoritos del Mandatario y a extranjeros inescrupulosos. (Creoles to President Solórzano in Ruiz y Ruiz 1927, p. 133)

Tal vez porque Solórzano tenía fama de conservador moderado<sup>70</sup>, o, más probablemente, porque los creole consideraron prudente encubrir las tendencias más radicales, este grupo presentaba una lista de agravios y demandas relativamente nuevos, con un tono integracionista. Decían haber aceptado los cambios derivados de la Reincorporación y declaraban ser “leales ciudadanos de la República de Nicaragua”. Tras afirmar que la “autonomía económica” para la Costa estaba garantizada por la Convención Mosquita (Creoles to President Solórzano, in Ruiz y Ruiz 1927, pp. 134–135), igual que lo estaba en muchos documentos anteriores,

<sup>70</sup> Solórzano fue electo en 1924, junto con el vicepresidente Juan Bautista Sacasa, que era liberal.

agregaron una queja relativamente nueva. Ahora les interesaba su participación en los órganos regionales del gobierno nacional:

Otra materia relacionada directamente con el sujeto de esta petición, es la de los empleados y oficiales gubernamentales de la Costa Atlántica, quienes, con rarísimas excepciones, son enviados de otras partes del país, sin tomar en cuenta como se debe, a los verdaderos residentes de la Costa. (Creoles to President Solórzano, en Ruiz y Ruiz, 1927, p. 133)

En una importante desviación integracionista respecto del pasado discurso político creole, la carta observaba que si el gobierno nacional respondía positivamente a sus quejas y cumplía la Convención Mosquita según la interpretaban los creole, “la obra de la verdadera nacionalización de esta Costa sería adelantada más por este solo paso que por todo cuanto se ha hecho hasta hoy” (Creoles to President Solórzano, en Ruiz y Ruiz, 1927, p. 130). La carta contiene por lo menos otras dos innovaciones, ambas vinculadas con la creciente participación de los creole en la política nacional: la formación de un incipiente partido político de la Costa Atlántica (la Liga) y la negociación política en la esfera de la política nacional.

Seis meses después, en febrero de 1926, un prominente grupo creole, entre los que había destacados miembros de la Liga Patriótica de los Indios Miskitu, dirigieron una carta al gobierno de Estados Unidos en la que adoptaban una posición de resistencia más tradicional y presentaban una lista de quejas ya habituales, donde subrayaban su identidad nacional independiente y hacían un llamamiento a la independencia (Miskito Indian Patriotic League, 1926). Lo novedoso de la carta era que los creole se identificaban con los indios y como indios: “Nosotros, los abajo firmantes indios miskitu, aborígenes de este sector del continente americano ... junto con nativos de ascendencia india amalgamada ... [miembros de] la Liga Patriótica de los Indios Miskitu”. Curiosamente, el intento de identificarse políticamente como “indios” o como miskitu estaba ocurriendo en un periodo en que la UNIA y la identidad diaspórica de la negritud eran todavía muy fuertes entre los creole de Bluefields.

La coalición gubernamental de Solórzano fue derrocada por un golpe militar encabezado por la antigua némesis de los creole, el general Emiliano Chamorro, del Partido Conservador. El 2 de mayo de 1926, un pequeño grupo de creole, conocido como “Los Veinticinco Valientes”, atacó el cuartel de Bluefields y se apoderó de él. En casi todas las narrativas de la historia nicaragüense esta acción

militar está representada como la batalla inicial de la revolución constitucionalista nacional, en la cual los seguidores del Partido Liberal lucharon por el derecho constitucional del depuesto vicepresidente liberal, Juan Bautista Sacasa, a ocupar la presidencia. No obstante, los revolucionarios creole tenían otros objetivos.

Dos días después del triunfo, un grupo de líderes creole de Bluefields (que en esta ocasión escribían como creole y no como miskitu) enviaron una carta al cónsul estadounidense en Bluefields en la que pedían que Estados Unidos interviniese en respaldo de su iniciativa militar y su independencia y restableciese la Reserva Mosquitia (Hodgson G. *et al.*, 1926). La primera firma de esa carta, suscrita por varios de los Veinticinco Valientes y por otros creole, era la de su líder, el general George Montgomery Hodgson, un dentista creole que en la revolución de 1909 había combatido en el bando de los conservadores. Al ver que esa petición inicial a los Estados Unidos no tuvo efecto, los insurgentes creole, capitaneados por el general George, apostaron por la lucha constitucionalista del Partido Liberal.

La alianza entre los liberales mestizos y los costeños liderados por los creole era fruto de la conveniencia, como lo demuestra la advertencia que en 1927 le hacía un creole a otro: “no confíes en ninguno de ellos [los generales mestizos liberales] pero úsalos como ellos nos usan a nosotros” (Thomas, 1927). Además de capitanear el ataque original, el general George planeó y llevó a cabo muchos otros enfrentamientos decisivos (Howell, n.d). Obtuvo el grado de general en el Ejército Liberal, pero en 1927, estando con sus tropas en el campo de batalla, cayó enfermo y perdió la vida. Con él desapareció toda posibilidad real de autonomía para la Costa.

La petición de los creole para obtener el apoyo de Estados Unidos era tremendamente irrealista, pues revelaba una noción idealizada del compromiso de ese país con los principios anticolonialistas y democráticos. Muy pronto tuvieron que abandonar abruptamente sus falsas ilusiones. Los *marines*, que habían salido de Nicaragua apenas el año anterior, estaban de regreso en Bluefields y en todo el país, supuestamente como una presencia neutral para salvaguardar las vidas y las propiedades estadounidenses. Como observaron los misioneros moravos, las tropas estadounidenses “desde el principio no fueron neutrales, pues ayudaban en todas las formas al Partido Conservador, y así obstaculizaban los movimientos de los liberales” (Grossman, 1926).

La posición que mantenía el gobierno de Estados Unidos suscitaba mucho resentimiento entre la comunidad creole (Howell, s.f.). Los creole que habitaban

en Laguna de Perlas se quejaron ante el cónsul británico en Bluefields por las acciones de las tropas estadounidenses:

esos *marines* americanos marchan armados por toda la ciudad con el propósito evidente de intimidarnos ... no confiamos en absoluto en las buenas intenciones de esos *marines* ... En ninguna parte del Tratado se nos garantiza protección a manos de las tropas del gobierno de Estados Unidos, por lo que nos sorprende y nos atemoriza la presencia de esas tropas en nuestra ciudad, pues parecen ser aliados de esas otras tropas [conservadoras] que nos persiguieron sin motivo alguno. (Creoles, Indians of Pearl Lagoon, 1927)

El apoyo militar de Estados Unidos a los conservadores llegó a ser un factor tan importante en el conflicto de la Costa Atlántica, que los insurgentes creole desarrollaron una estrategia de acción civil para combatirlo:

La procesión debe avanzar rápido por la ciudad y detenerse al pasar por el consulado americano, donde se presentará una protesta contra la intervención ... Esa es la única manera que tenemos de combatir a los americanos —el que calla otorga—. En los campos lo único que podemos hacer es disparar, y eso sería precisamente lo que ellos quisieran si llegáramos a derribar a algún americano. (Thomas, 1927)

Una vez que el conflicto se hubo extendido a la región del Pacífico, los Estados Unidos impusieron una paz forzada. En las elecciones nacionales de 1928, supervisadas por Estados Unidos, el electorado nicaragüense volvió a poner a los liberales en el poder. Los problemas y demandas de la Costa Atlántica parecían no haber tenido ningún efecto en ese proceso. Meses antes de las elecciones, los miembros de la comunidad creole retomaron sus demandas. Resentidos por haber fracasado una vez más en su intento de mejorar su situación mediante una lucha revolucionaria, volvieron a enviar otra carta al cónsul británico en Bluefields. El catalizador inmediato de esa carta fue un nuevo impuesto sobre la exportación de banano; sin embargo, a base de reutilizar frases literales de varias de esas cartas anteriores y hablando en nombre suyo y de los indios, esos creole presentaron una lista de demandas reformistas y desistieron de su demanda radical de independencia:

¿Qué es lo que quiere la gente de la Costa? ... Queremos ver el fin de un sistema político que se basa en el soborno y la corrupción. Queremos

ver el fin de la dominación política; de los políticos que con el pretexto de que están sirviendo al país no hacen más que llenar sus propias arcas valiéndose de las artimañas y los impuestos que le imponen al prójimo; políticos que no tienen consideración alguna por las necesidades de la nación; ... Queremos educación, queremos participar en nuestro gobierno; un gobierno que represente paz, progreso y decencia, en vez de degeneración moral, ruina financiera y devastación. Por haber estado siempre en constante relación con las naciones de civilización y enseñanza anglosajonas, no podemos, en las actuales circunstancias, sentirnos satisfechos. (Indians and Creoles, 1928)

El ejército de Estados Unidos que ocupó Nicaragua hasta 1933 pasó buena parte de esos años en constante batalla contra Augusto César Sandino. Además supervisó la creación y el entrenamiento de una Guardia Nacional. Esta Guardia iba a ser una fuerza militar apolítica, con la que Estados Unidos esperaba mantener la paz, poner fin a la turbulencia política que había asolado a Nicaragua en las décadas anteriores y garantizar los intereses estadounidenses en el país (Society for Propagating, 1929, p. 80). En 1937, el jefe de esa Guardia Nacional, el liberal Anastasio Somoza, asumió el control del gobierno. Él, junto con sus hijos y sus allegados, gobernarían el país como su feudo personal durante casi medio siglo.

### **Aquietamiento**

A finales de la década de 1930 hubo un cambio: se pasó de una política de descontento, agitación pública y resistencia activa —que había sido característica de la comunidad creole durante los cuarenta años posteriores al “*Overthrow*”— a una política de clientelismo, integración y acomodación, que reinó desde finales de la década de 1930 hasta los años 60.

El debate público que surgió en 1930 entre Alfred W. Hooker —quien representaba a la nueva ola de la política creole que campeaba a nivel nacional— y el grupo de los llamados creole de Bluefields, que se aferraban a muchas de las viejas actitudes, no solamente ilustra los conflictos entre los creole, sino que además refleja un distanciamiento de las políticas creole independientes que se libraban sobre todo contra el Estado nicaragüense<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Alfred W. Hooker fue uno de los políticos más influyentes de la historia de la Costa Atlántica. En una carrera que abarcó más de treinta años, ocupó cargos locales tales como secretario de Juan Pablo Reyes, quien fue uno de los primeros gobernadores de la Costa; presidente del Union Club; alcalde de Bluefields; recaudador de impuestos del Departamento de Zelaya. En el ámbito nacional fue ministro de educación, ministro de desarrollo, diputado ante la Asamblea Nacional y senador.



En 1930, mediante una circular impresa, Hooker acusó de antipatriotas a los líderes de la comunidad creole por estar impulsando sus demandas contra el gobierno de Nicaragua y por buscar para ello la ayuda de los británicos. También afirmó que el Tratado Harrison-Altamirano ya no era válido. Los creole, por su parte, organizados en la Liga Creole e Indígena bajo los auspicios del Union Club y autodenominándose los creole de Bluefields, respondieron con una mordaz carta abierta que se publicó en un diario local. En una formulación que luego sería avalada por el tiempo, afirmaron que no podían ser traidores puesto que nunca habían jurado lealtad al gobierno nicaragüense, que Nicaragua y la Mosquitia habían sido **“dos naciones distintas”**, y que esta última nunca había sido colonizada por los nicaragüenses, sino que más bien había sido “clandestinamente derrocada”. El resentimiento por las traiciones sufridas a manos de sus aliados mestizos (conservadores y liberales) durante las luchas revolucionarias quedó claramente expresado:

A usted le complacería que todos fuésemos nicaragüenses. ¿Eso es lo que Nicaragua quiere que seamos? Sí, cuando hay problemas en el país. Cuando necesitan con urgencia nuestros servicios, entonces nos dan una palmadita en la espalda, nos elogian y nos entregan promesas en una bandeja de plata. En cuanto pasa el peligro, nos ignoran por completo, excepto cuando se trata de los IMPUESTOS. (Creoles of Bluefields, 1930)

No obstante, pese a la militancia del resto del documento, enfatizan el elemento clave de un tema integracionista naciente en el discurso político creole: que el cumplimiento de los tratados anteriores, en vez de apartar más a las dos mitades de Nicaragua, era precisamente lo que se necesitaba para acercarlas. “Usted quisiera nacionalizar la Costa, pero cese sus vanos esfuerzos, amigo. La Costa se va a nacionalizar en cuanto el gobierno cumpla debidamente los términos de la Convención Mosquita y del Tratado Harrison-Altamirano” (Creoles of Bluefields, 1930).

La principal diferencia entre el mensaje de las élites creole en ese artículo y el discurso político creole anterior a la década de 1920 era que ahora ya estaba claro para todos, excepto para los más románticos, que el retorno a la era dorada de la independencia de la Mosquitia no pasaba de ser un sueño. Paradójicamente, lo más que se podía esperar era el cumplimiento de los tratados que habían sido la causa de la desaparición de la Reserva.

En 1935, el senador creole Horatio Hodgson (1935) presentó el “Memorial del Pueblo del Departamento de Zelaya ante esa Justa y Honorable Asamblea, nuestro Congreso Nacional”. Si bien contiene quejas por los impuestos y por el incumplimiento del Tratado, también revela hasta qué punto los creole y otros costeños se habían integrado a la nación nicaragüense.

Primero, los “memorialistas” se refieren a sí mismos como “el pueblo del Departamento de Zelaya”, lo que implica que asumieron una posición regional, más que racial/cultural o nacional. Lo que es quizá más importante es que se sitúan como ciudadanos nicaragüenses —“el pueblo de este litoral ... cada uno de los cuales es un nicaragüense leal y patriota”— y que plantean su petición al gobierno mediante los canales apropiados (Hodgson, 1935). Incluso comentan favorablemente el intento antes menospreciado del gobierno nacional de implantar el uso del español como medio para nacionalizar la Costa: “El propósito de Zelaya era obligar al pueblo de este Departamento a aprender el idioma español. Admiramos su intención” (Hodgson, 1935). Sus demandas eran por aquellos servicios que se le deben brindar a cualquier sector nacional, tales como caminos, redes telefónicas, hospitales, educación. Incluso pedían una mejor regulación gubernamental sobre las empresas extranjeras que se habían involucrado en “la más destructiva explotación de los recursos naturales de este departamento” (Hodgson, 1935). Los autores redactaron su discurso en unos términos que reconocían su ciudadanía dentro de la nación y soslayaban las demandas de independencia, que desde la Reincorporación habían sido un rasgo constante en el discurso creole.

El mensaje del senador Horatio Hodgson es uno de los últimos documentos que he podido encontrar de ese periodo donde se plasma el discurso político creole. Aunque puede haber habido otros antes de la década de 1970, resulta claro que en este intervalo se redujo mucho la intensidad de la expresión política pública de los creole. En consecuencia, es difícil analizar la política creole en esa etapa. No obstante, voy a comentar brevemente algunos de los factores que ocasionaron y perpetuaron el declive de la resistencia colectiva abierta entre los creole durante unos cuarenta años.

En primer lugar, es muy probable que la creciente precariedad de la vida económica haya influido en las transformaciones de la política creole. La depresión mundial de la década de 1930 ocasionó muchos cambios en la Costa Atlántica, el principal de los cuales fue el retiro del capital estadounidense y el fin de la expansión económica (Dozier, 1985, p. 216). Esto generó un largo periodo de depresión

que en el sur del Departamento de Zelaya se prolongó hasta principios de la década de 1970. Los residentes blancos estadounidenses, que habían apoyado a los creole en las luchas políticas posteriores a la Reincorporación, abandonaron la zona dejando a la Iglesia morava y los productos de los medios de comunicación estadounidenses como únicos representantes de la cultura angla en la Costa.

La depresión económica tuvo numerosas repercusiones en la población negra de la Costa. Muchos negros abandonaron el interior del territorio, donde se habían extendido durante la economía de enclave, y se concentraron en Bluefields, Puerto Cabezas, Laguna de Perlas, la Isla del Maíz (Corn Island), San Juan del Norte, las minas (Siuna, Rosita, Bonanza) y Waspam (Ruiz y Ruiz, 1927), y emigraron en grandes cantidades a Managua y a Estados Unidos. En ese entorno urbano, algunos creole aprovecharon las oportunidades educativas disponibles —particularmente en las escuelas moravas y en las de otras misiones religiosas— para obtener posiciones de prestigio en la sociedad costeña: como profesionales, trabajadores calificados y oficinistas. Sin embargo, para conseguir esos puestos tenían que competir arduamente con los mestizos educados, y los creole estaban en desventaja racial y cultural. Simultáneamente, el grupo de los negros se fundió con los creole y se retiraron de las filas de los trabajadores asalariados no calificados que solían asociarse con los campesinos mestizos e indígenas. Las familias creole más pobres, incluso en los centros urbanos, vivían de una combinación de mano de obra migrante calificada en las minas del norte o en Managua, de la producción agrícola de subsistencia, de la pesca, y de otras formas de pequeña producción casera para consumo básico, como la panadería o la elaboración de aceite de coco.

Es posible que los tiempos de penuria económica hayan tenido un efecto paralizante en la política creole, puesto que la población se vio obligada a concentrar sus esfuerzos en la sobrevivencia inmediata. El aquietamiento político creole, sin embargo, estuvo relacionado principalmente con la creciente integración económica y cultural a la nación nicaragüense: la gradual institucionalización de la hegemonía nacional de Nicaragua sobre la Costa Atlántica. En la década de 1940 se abrió un camino de tierra desde Managua hasta el puerto del Rama, para establecer un vínculo comercial y social más directo entre Bluefields y el Pacífico. Conforme languidecía la economía de enclave basada en el capital foráneo, adquiriría predominancia la conexión económica con el Pacífico. Además, en todas las escuelas se enseñaba español e historia de Nicaragua, y los creole nacidos después de la Reincorporación eran automáticamente ciudadanos nicaragüenses. Los creole que habían nacido en la Reserva y que en su juventud habían sido

fervientes partidarios del nacionalismo de la Mosquitia estaban ahora viejos y se habían retirado de la vida pública. En tales circunstancias, muchos de ellos se avinieron a aceptar el “hecho” de su nacionalidad nicaragüense.

La nacionalización y el aquietamiento político de los creole se acentuaron con la articulación de las tres grandes fuerzas institucionales que incidían en su vida cotidiana: el Estado nicaragüense, el gobierno de Estados Unidos con su cultura comercial, y la Iglesia morava.

Quizá el factor más importante en la disminución de la política creole de oposición después de la década de 1930 haya sido la consolidación del poder político del Partido Liberal bajo el gobierno de los Somoza. La dictadura somocista dio lugar a un largo periodo de relativa estabilidad política en Nicaragua, desde la década de 1930 hasta los años 1960. El dominio que tenía la dictadura somocista sobre los procesos políticos nacionales impidió que se desgarrase el tejido político nacional, mismo que en el pasado había brindado el espacio y la oportunidad para que se intensificase la política creole. Además, muchos creole habían llegado a ver al Partido Liberal como un representante de sus intereses, por lo que ese partido se convirtió en el escenario de su expresión política. Esta convergencia de intereses había estado ocurriendo durante mucho tiempo, pero se consolidó a mediados de la década de 1920, durante la lucha constitucionalista. La filosofía liberal nicaragüense, que comprendía un gobierno constitucional, gobernar con el consentimiento de los gobernados, el Estado de derecho, la economía sin regulación, la modernización, y la separación de la Iglesia y el Estado, se avenía bien con los intereses percibidos por esos acólitos de la modernidad que eran los creole (Hodges, 1986, p. 8).

Esos principios se manifestaron claramente en el discurso que acompañó el acto ritual de la solidaridad y la política de la comunidad creole del siglo XX: el funeral del general George. En su “Oración ante la tumba” del general George, Leonard E. Green asocia a los creole como grupo racial con los ideales del liberalismo y del Partido Liberal.

... [el general George] *fue* el Partido Liberal en el sentido de que era un creyente y un amante de la liberalidad en el reconocimiento de la majestad de la ley, en el apoyo a esa majestad por todos los medios legítimos, y en la imparcialidad de la justicia entre los pueblos, sin importar su color, raza, credo o cualesquier otros distingos. ... él luchó para erradicar el total desprecio en que se tenía la ley y la absoluta falta

de respeto por el orden público. Luchó para que todas esas condiciones corruptas fuesen sustituidas por su antítesis. (Oertzen, Rossbach y Wunderich, 1991, pp. 462–463)

Había otros aspectos de los regímenes de los Somoza que eran atractivos para los creole. En sus visitas a la Costa Atlántica, los Somoza le hablaban al pueblo en inglés, y en general no interferían con su vida cultural. Con el tiempo llegaron a ser muy diestros en manipular y comprar a los líderes creole a fin de mantener el control de la situación. Muchos creole eran miembros de la Guardia Nacional, que era la principal institución somocista (Society for Propagating, 1929, p. 80).

Para los creole, la legitimidad de la Guardia Nacional tenía su fundamento en el rabioso anticomunismo de los Somoza. Cualquier amenaza al régimen se presentaba como parte de un ataque comunista externo contra la nación, y por tanto, un peligro para la libertad de culto y para el bienestar social y económico de los nicaragüenses en general (Chamorro, 1983, p. 11; Millet, 1977, p. 225).

Con los Somoza, el proyecto hegemónico nacional de Nicaragua estuvo cada vez más vinculado con el proyecto de la hegemonía angla. El gobierno de Estados Unidos, con su fijación en la “amenaza comunista” en América Latina, instituyó programas tales como la Política del Buen Vecino y la Alianza para el Progreso, mediante los cuales distribuía ropa y alimentos en la Costa, colaboraba con los moravos en la provisión de asistencia médica, compraba los excedentes de la producción costeña y financiaba proyectos de gran magnitud, como el camino al Rama (Society for Propagating, 1943, pp. 45–54; The Moravian, 1963, p. 1). Los periódicos estadounidenses, así como sus revistas, películas, programas radiofónicos y discos de música popular, siguieron siendo artículos habituales en la vida creole. La creciente cantidad de la población creole que tenía parientes residiendo en Estados Unidos también sirvió para mantener lazos muy fuertes con ese país. Los sentimientos proestadounidenses que se generaron en la comunidad creole sirvieron para legitimar al gobierno liberal somocista, que asumió el poder por primera vez en la década de 1930, con apoyo de Estados Unidos, y que por décadas mantuvo a Nicaragua en una evidente posición de Estado cliente de Estados Unidos y de baluarte contra el comunismo en la zona.

El gobierno estadounidense pudo restablecer su reputación ante los creole gracias al papel que desempeñó la Iglesia morava, que también ayudó a fortalecer las relaciones de la comunidad creole con el régimen somocista. En ese periodo,

casi todos los misioneros eran blancos estadounidenses<sup>72</sup>. Ellos defendían sin recato las posiciones y programas de Estados Unidos, a veces distribuían literatura del gobierno estadounidense desde las oficinas eclesiales, e incluso se hacían eco de su estridente anticomunismo (Society for Propagating, 1944, pp. 47-48). En efecto, el representante estadounidense de la Política del Buen Vecino usaba las oficinas de la Iglesia morava como su cuartel de operaciones en la Costa Atlántica (Society for Propagating, 1943, p. 43).

La posición acomodaticia de la Iglesia morava ante el Partido Liberal se manifestaba con toda claridad en su positiva relación con los Somoza (Society for Propagating, 1928, p. 98). Los moravos se mantenían inflexibles en su supuesta neutralidad política, y procuraban inculcar en sus seguidores el respeto a la autoridad, el apartamiento de lo político y la subordinación ante los gobiernos establecidos<sup>73</sup>. Para tal fin, en sus escuelas enseñaban lengua española, educación cívica e historia de Nicaragua. Con frecuencia consultaban a los funcionarios del gobierno en Managua sobre temas educativos y otros asuntos. Cuando alguno de los Somoza llegaba a Bluefields, los moravos lo homenajearon con recepciones o servicios religiosos especiales (Society for Propagating, 1954, p. 17). La descripción de una de esas recepciones muestra la popularidad de que gozaba Somoza el viejo (Anastasio Somoza García) entre los moravos, así como entre la población de Bluefields (Society for Propagating, 1946):

...para nuestra iglesia se planeó un servicio conjunto de todos los grupos protestantes. El Presidente aceptó gentilmente nuestra invitación, con el resultado de que las multitudes llenaron las aceras y toda la calle del frente, así como la propia iglesia. (pp. 52-53)

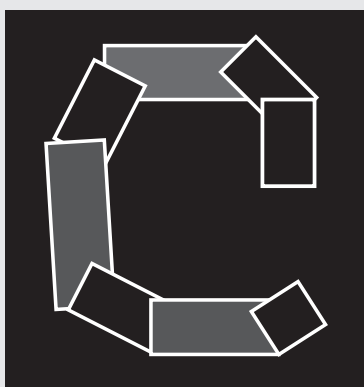
Los moravos hasta parecían llevarse bien incluso con la temida Guardia Nacional de Somoza. En 1930 informaban que los guardias eran “amistosos con nosotros en toda la Costa” (Society for Propagating, 1930, p. 104). Un creole que se ordenó como diácono moravo y que se mantuvo durante más de veinticinco años al frente de la congregación de Bluefields fue además capitán de la Guardia Nacional, y “gozaba de la confianza del Presidente de la República” (Society for Propagating, 1938, p. 44).

<sup>72</sup> En 1914, la responsabilidad por la misión dejó de estar en manos de la Junta de la Misión Morava, cuya sede estaba en Herrenhut, Alemania, para pasar al Sínodo Norteamericano, que tenía sus oficinas en Bethlehem, Pennsylvania.

<sup>73</sup> Ver, p. ej., Society for Propagating (1925, p. 77); Grossman (1926).

En términos generales, la disminución de la protesta abierta entre los creole fue propiciada por la mutua articulación de las tres grandes fuerzas institucionales que incidían en su vida cotidiana: el Estado somocista, el gobierno de Estados Unidos con su cultura mercantilista, y la Iglesia morava. Si en la etapa inmediatamente posterior a la Reincorporación las fisuras entre esas instituciones crearon un espacio político donde los creole podían maniobrar, su consolidación y coordinación desde la década de 1930 hasta los años 70 inhibieron la movilización y facilitaron la nacionalización de la población creole. Sus efectos hegemónicos eran evidentes, no sólo en el apoyo de los creole a esas tres entidades, sino también en algunos aspectos de su sentido común. Por ejemplo, los fuertes sentimientos contra el comunismo que encontré entre los creole en la década de 1980 tenían sus raíces en el rabioso anticomunismo que profesaban los Estados Unidos, los Somoza y los moravos. Las contradicciones simultáneas entre esas tres entidades influyeron en el sentido común de los creole acerca de su diferencia y su independencia. Su afiliación histórica y contemporánea con el poder, con los símbolos y con los rituales de la cultura angla encarnada en la cultura mercantilista de Estados Unidos y en la Iglesia morava sirvió para reafirmar y fortalecer su identidad y para desviar la enorme presión hegemónica del nacionalismo nicaragüense para asimilarlos a la cultura mestiza.





# APÍTULO 4

## Historia y memoria social creole

*Corn Island es una isla pequeña, exuberante y bordeada de arena blanca; yace en las aguas azules del Caribe, a unos cien kilómetros al noreste de Bluefields. Si bien la población miskitu ha aumentado de manera espectacular en años recientes, la mayor parte de los habitantes de la isla pertenecen a un reducido número de familias creole cuyas raíces se remontan a casi doscientos años. Siempre me ha atraído esa isla, por su belleza física y (como apasionado de los mariscos) por su próspera economía basada en la pesca de langosta. Otra cosa que la hace sumamente interesante para mí es la influencia de la cultura afrocaribeña y la celebración anual con que la comunidad festeja el fin de la esclavitud<sup>74</sup>. A finales de la década de 1980, cuando estaba colaborando con el esfuerzo del Cidca-Bluefields de producir una serie de monografías informativas sobre la región, pasé un tiempo en Corn Island con el propósito de conocer más sobre su gente y su historia<sup>75</sup>.*

*Al cabo de unas cuantas entrevistas muchas cosas salieron a luz. En primer lugar, que la gente no estaba muy dispuesta a contar su historia. Era como si no quisieran o no pudieran remontarse mucho en el pasado, en términos de acontecimientos específicos, más allá de sus propias experiencias y acaso las de sus progenitores. Incluso las genealogías que recopilé por lo general no van más allá de los abuelos de la persona entrevistada. Las únicas excepciones notorias eran los ancestros europeos y, a veces, los amerindios; se recordaban y se subrayaban los tatarabuelos escoceses y las tatarabuelas rama. Por otra parte, en esos relatos los antepasados africanos y los esclavos eran escasos y muy distantes entre sí.*

*Había, sin embargo, una cantidad de sucesos estandarizados que aparecían una y otra vez en la mayoría de las narrativas de la gente sobre la historia de la isla. Además, los isleños se referían continuamente a una historia escrita y definitiva de la isla, que muchos de ellos habían visto y leído, en especial los de mediana edad y los viejos, pero los ejemplares de esa historia se habían perdido o estaban extraviados, y no recordaban quién era el autor. Muchos de los isleños mejor informados insistían en que si yo quería conocer la verdadera historia de la isla tendría que consultar ese texto. Me puse a buscar con ahínco ese libro, pensando que me había topado con una referencia al diario perdido de un clérigo bautista que había registrado más de ocho décadas de sus experiencias en las islas, que abarcaban*

<sup>74</sup> La liberación de la comunidad esclavizada de la isla se celebra el 27 de agosto desde hace más de 150 años.

<sup>75</sup> En 2016 hay más población miskitu que creole viviendo en las islas, y el turismo es una actividad económica muy importante.

*dos siglos de la historia de Corn Island, un documento cuya referencia había visto en una oscura monografía sobre San Andrés.*

*Tras mucho bregar por toda la isla finalmente hallé un ejemplar de ese venerable documento, en manos de una anciana maestra de escuela. Me hizo pasar al interior de su casita donde yo esperaba con creciente expectación a que ella lo localizara; luego me entregó una manoseada traducción mimeografiada de un librito de Eduard Conzemius, que yo conocía muy bien, al igual que la mayoría de las personas que tienen un interés académico en la historia de la Costa. Les îles Corn du Nicaragua (1929) era lo que los isleños decían que era la historia definitiva de la isla. En casi todas las entrevistas que hice sobre la historia de la isla, los isleños me habían contado versiones parciales pero relativamente precisas de ese libro. Nunca logré obtener historias orales de la isla que dijeran algo más que los datos básicos que se presentan en ese texto, así que terminé elaborando una breve historia de la isla basándome sobre todo en materiales historiográficos tradicionales.*

*Después me enteré de que los diarios del pastor habían terminado en el fuego al fallecer su nieto. Los había destruido el cuñado —adventista del séptimo día— del nieto bautista del pastor, junto con muchos otros documentos que para él eran papeles viejos, irrelevantes y quizá hasta irreverentes.*

Bueno, hasta donde entiendo y por lo que veo, en las escuelas no les informan mucho de eso. Si acaso lo mencionan, yo creo que es en un nivel muy superficial. Dicen: “Bueno, una flota de esclavos de Cabo Gracias a Dios vino a dar acá”, y eso es todo. No dicen nada de la verdadera historia y la organización de la gente negra, nada de nada. Sí. Nos cuentan un poquito de la historia de todos esos hombres diferentes, la dinastía japonesa, la dinastía china. Pero de nosotros todavía no tenemos nada.

—Terry García en entrevista, 1991<sup>76</sup>

Yo no sé si con eso puedo informarte de algo que vos no sepás. ... Bueno, la historia reciente de lo que yo conozco, lo que yo vivo. Puedo

<sup>76</sup> Los nombres de todos los creole que entrevisté y cuyos relatos utilicé en esta sección son seudónimos. Terry García fue uno de los rastas originales de Bluefields, y líder del grupo que se mantuvo activo durante todo el periodo revolucionario. Terry tenía sumo interés en la política de la Diáspora y organizó muchos eventos en Bluefields, incluso una conmemoración anual por la muerte de Bob Marley, y otra en protesta contra el apartheid en Sudáfrica. Reflexivo y con una gran curiosidad intelectual, obtuvo su bachillerato y a principios de los años 80 trabajó por un tiempo en el gobierno. Era además un talentoso artista gráfico. A finales de los años 80 y en 1991, cuando se efectuó esta entrevista, empezó a ganarse la vida pintando rótulos.

contarte de cuando los primeros, —de cuando empezaron a pescar langosta en Corn Island.

—J. Johnson, entrevista, 4 de julio de 1991

Ahora todo mundo se inventa su propia historia.

—L. Williams, entrevista, 1 de agosto de 1991

Para la mayoría de los nicaragüenses, las distintas historias de la colonización de las zonas Caribe y Pacífico del país son el principal recurso para entender lo que para ellos son las obvias diferencias culturales y económicas contemporáneas entre las dos porciones del país. La historia como memoria social también ofrece un reservorio de símbolos fundamentales que los grupos de esas regiones utilizan en los procesos cotidianos de mantenimiento y construcción mutua de sus límites identitarios. Para la gente de la Costa Atlántica en general, y para los creole en particular, la historia es un terreno crucial para el pensamiento y la práctica política.

Los creole, sin embargo, tienen una relación ambigua con su historia. Si bien son muy conscientes y orgullosos de la historia de la Costa Atlántica y de sí mismos como pueblo, su conocimiento histórico no es muy detallado ni muy elaborado. Las narrativas históricas de los creole, tanto las orales como las escritas, en vez de ser relatos específicamente enfocados en las historias creole, suelen formar parte de los relatos generales sobre la historia de la Costa Atlántica. Esto sin duda se relaciona con la subordinación táctica de los creole a las identidades regionales (costeñas), seminacionales (de la Mosquitia), o transnacionales (anglo-afro-caribeñas), puesto que al paso de los años se han involucrado en políticas de identidad. Más aún, las comunidades creole no tienen versiones canónicas sobre la historia de la Costa, ni, especialmente, historias creole, no hay relatos de la historia creole con las que estén familiarizados la mayoría de los creole, o en las que puedan estar de acuerdo en términos generales.

Para los creole, los relatos orales carecen de autoridad histórica. La comunidad creole de Bluefields sabe leer y escribir y son bien educados según los estándares nicaragüenses, un hecho del que la mayoría de los creole están orgullosos. Para ellos, una historia autoritativa de la Costa sería una que hubiera sido investigada, escrita y publicada por historiadores profesionales (léase extranjeros). Aunque las historias orales que cuentan las personas ancianas de la Costa tienen cierto

nivel de credibilidad, esa credibilidad se basa en la experiencia personal que tuvo el narrador con los eventos narrados, o en que haya tenido una relación estrecha con otro narrador que los vivió. Esos recuerdos, puesto que no están por escrito ni son “científicos”, no tienen un estatus canónico, además de que los creole no los han estandarizado, como se sabe que han hecho otros pueblos afroamericanos con sus memorias<sup>77</sup>.

En los últimos cincuenta años, la comunidad creole no ha tenido acceso a un planteamiento impreso y definitivo de la historia de la Costa Atlántica y del lugar que en ella ocupan los creole. La principal causa de esta falta de acceso es que la historia de la Costa Atlántica no se enseñaba en las escuelas, mucho menos la historia de los creole como grupo. Además, los únicos textos impresos que se producen en la Costa son los periódicos, y a los creole les ha resultado difícil obtener materiales de lectura, sobre todo materiales que aborden sus realidades. La mayor parte de los textos procede de la región del Pacífico del país, o de Estados Unidos; ninguna de esas dos fuentes es particularmente fértil para producir material impreso sobre la historia de los pueblos de la Costa<sup>78</sup>. Por último, aunque por lo general los creole saben leer y escribir, su práctica de la lectura no está orientada a los textos, de modo que si bien reverencian el conocimiento textual, la narrativa escrita no es un aspecto importante de su cultura cotidiana.

La falta de una versión canonizada de la historia creole ha tenido varios efectos importantes. En lo práctico, ha dificultado muchísimo la tarea de obtener relatos de los creole sobre su historia. Debido a que yo era un foráneo que, a la vez, pertenecía a la comunidad, conocido por tener una buena educación y un conocimiento autoritativo de la historia de la Costa, los creole no podían entender por qué yo acudía a ellos para que me relataran su historia. Solamente los ancianos —que hablaban con la autoridad de su experiencia personal—, los presuntuosos y los radicalmente irreverentes, o aquellos a los que lograba convencer, me aportaban algo más que un relato sumamente abreviado de su historia.

<sup>77</sup> Aquí tengo en mente la representación que hizo Richard Price del conocimiento histórico oral del pueblo saramaka. Sin embargo, una lectura minuciosa de la descripción que hace Price de su metodología deja claro que el conocimiento histórico que él acopió era también fragmentario y contradictorio. Si bien el relato construido es transparente, el etnógrafo tuvo que trabajar arduamente y de manera autoritativa para producir una narrativa cronológica e internamente coherente de la historia saramaka, y agrega que aunque usa voces saramaka, admite que su relato “resultaría asombroso (y sería nuevo) para cualquier saramaka viviente” (Price, 1983, p. 25).

<sup>78</sup> En Nicaragua, se han publicado varias versiones de la historia de la Costa Atlántica. La mayoría son más bien narrativas de los poderes coloniales y los nacionalismos en conflicto, más que historias de los pueblos de la Costa. Las más importantes de esas obras son las de Gámez (1939), Hooker (1945), Brautigam Beer (1970a–h), y Romero Vargas (1994). La versión en inglés de este libro no ha estado ampliamente disponible en Nicaragua.

Más aún, la índole relativamente abierta de la historia creole hace que su pasado sea un terreno particularmente maleable para las políticas de la memoria. Puesto que no ha sido estandarizada de manera autoritativa, la historia creole puede recontarse y reinterpretarse en formas que reflejan las perspectivas del narrador sin que puedan ser desmentidas por una versión autoritativa de los “hechos”.

Hay, sin embargo, sucesos, personajes y relaciones sociales que son recurrentes en los relatos históricos creole. Esos fragmentos discursivos son componentes importantes del sentido común político de los creole<sup>79</sup>. Las versiones e interpretaciones de la historia creole que compiten entre sí están tejidas dentro y alrededor de esos elementos históricos en los que se está relativamente de acuerdo. Se interpretan y reinterpretan de muy diversas maneras, se combinan y recombinan, se emplean de manera selectiva, se elaboran, se simplifican, se omiten y se enfatizan en patrones que fluyen desde el posicionamiento de sus narradores. Las historias colectivas y las memorias sociales de los creole, que son componentes cruciales del sentido común creole, son múltiples y a menudo contradictorias.

La siguiente presentación de la historia colectiva de los creole tiene varios objetivos. Primero, habiendo establecido mi autoridad en razón de mi versión “académica” de la historia creole, quiero también interrumpir esa autoridad reconociendo las historias alternativas producidas por los creole. Las narrativas creole que elegí se produjeron en dos géneros: las impresas y las orales. Uso los elementos de la historia creole que emergen de los relatos orales y que constituyen los elementos más sobresalientes de la memoria popular (social) creole para así organizar las representaciones que se hacen en ambos géneros. Segundo, este capítulo cumple una función muy importante en mi etnografía del sentido común creole. Realza los acontecimientos, los personajes y las relaciones que los propios creole de las décadas de 1970 y 1980 consideraban fundamentales para su historia, y que fueron, por tanto, elementos del sentido común sobresalientes en la construcción de la identidad y la política creole durante ese periodo.

Este capítulo contribuye también a mi exposición de las políticas del sentido común creole y a la historiografía de la diáspora africana en general. A diferencia de muchas de las compilaciones de historia oral elaboradas desde las ciencias sociales (p.ej., Price, 1983), he procurado consultar no solamente a los individuos

<sup>79</sup> Esos temas recurrentes también están presentes en la narrativa histórica que presento en los capítulos 2 y 3; sin embargo, muchos eventos específicos que incluyo en mi relato “académico” no eran tan significativos para los creole —cuando me narraron su historia— como para que ellos los relatasen o los preservasen del olvido, al menos por el momento. No obstante, las memorias olvidadas o desprovistas de énfasis también pueden leerse por su significación contemporánea.

de la comunidad creole que son señalados como autoridades en materia de historia, sino también a una gran variedad de personas, algunas de las cuales (las de los jóvenes, unos con educación relativamente escasa, unos con cierta torpeza lingüística) la comunidad casi de seguro las consideraría entre las que tienen menos conocimiento histórico. De esta manera esperaba obtener una noción más amplia y más “cotidiana” de las memorias colectivas que emanan de ese conocimiento individual. Esta metodología ayuda a percibir la gran variación entre las interpretaciones que hacen los creole de su historia. Esto a su vez permite captar mejor las múltiples posibilidades constitutivas disponibles para generar la política y la identidad creole.

Durante el periodo del que hablamos (las décadas de 1970 y 1980), solamente se publicaron dos textos de historia sobre la Costa escritos por personas creole, el de Donovan Brautigam Beer y el de John Wilson. Ambos abordan, aunque escasamente, todos los temas fundamentales de la memoria social oral acerca de la historia del grupo. Este exiguo tratamiento de su historia contrasta agudamente con la amplitud de los materiales que presentan acerca de las luchas internacionales entre británicos y españoles por la Costa Atlántica, las detalladas argumentaciones sobre los orígenes de las poblaciones indígenas de la Costa, y sobre la política y la sociedad de la Mosquitia. Los creole están presentes en esas narrativas, pero en una posición francamente secundaria, como intrusos, más que como actores legítimos. Eso es en parte un resultado de los grandes objetivos de esas dos obras. Brautigam Beer aborda la historia general de la Costa, y Wilson se enfoca específicamente en la historia de la misión morava en la Costa. Sin embargo, la relativa ausencia de los creole en esas historias que fueron generadas y publicadas por expertos creole en su materia es un problema desconcertante al que volveré en los siguientes capítulos.

Los relatos orales de la historia creole se compilaron de las conversaciones que mantuve con una gran cantidad de miembros de la comunidad creole de Bluefields, muy diversa en cuanto a su posición económica, educativa y social así como en su género, edad y color. Los relatos presentan diferencias importantes que en parte obedecen a las dispares posiciones de los narradores en tanto sujetos. A fin de que los lectores puedan localizar las narrativas, he incluido en las notas al pie, tras cada cita respectiva, una breve descripción de cada narrador, y su edad, su posición política y su estatus económico. Nótese que entre la publicación de las dos narrativas escritas y mis conversaciones con la mayoría de los narradores orales hay un lapso de más de una década. En ese periodo han cambiado drásticamente las condiciones sociales, económicas y políticas en la Costa Atlántica



y en Nicaragua, y eso con certeza afectó los detalles de las memorias históricas que se presentan en forma escrita (Brautigam Beer y Wilson) y oral.

Los textos publicados también fueron afectados de modos muy importantes por su metodología y por su público. Ambos se escribieron en el género académico, y por tanto, son limitados en razón de que se construyeron alrededor de la autoridad histórica de los textos de los archivos coloniales y eclesiales. El texto de Brautigam Beer se publicó por entregas en el diario *La Prensa*, portavoz de una facción dirigente del Partido Conservador y de la élite mestiza. Además se publicó en el contexto del Estado somocista mestizo, mismo que censuraba *la prensa* y ejercía otras formas de represión política. Tales circunstancias no eran propicias para el libre intercambio de las ideas. En varios sentidos es muy notable que Brautigam Beer haya podido publicar una historia de la Costa que era muy crítica en cuanto a la relación de la región con la nación nicaragüense. Al publicarse en Managua, la capital, en el principal periódico nacional, el texto de Brautigam Beer es un ejemplo de la memoria social creole expresada en una esfera pública dominada por los mestizos.

La obra de Wilson se preparó y se presentó como una tesis para obtener el grado de licenciatura en teología en el Seminario Bíblico Latinoamericano en Costa Rica. Puesto que se escribió con la idea de que tuviera algún nivel de distribución pública en Nicaragua, Wilson debe haber estado bajo las mismas presiones que Brautigam Beer; sin embargo, el público autoritativo del que debe haber estado más consciente fue el de la Iglesia morava, particularmente de sus misioneros y administradores estadounidenses.

### **Memoria social de la historia creole**

Casi todos los relatos de la historia creole, sean orales o impresos, narran el naufragio de un barco esclavista, o varios, frente a la costa Caribe de América Central, cerca de Cabo Gracias a Dios. En todos esos relatos se informa que los extranjeros náufragos se unieron a las poblaciones indígenas que ya habitaban en la zona. Desde el siglo XVII en adelante, esta narrativa aparece también en innumerables relatos históricos no creole acerca de los orígenes de los miskitu, y se considera la narrativa fundamental en los relatos sobre el origen de la población miskitu contemporánea.

Brautigam Beer y Wilson consideran que esa es la historia del origen de los zambo-miskitu, y no de los creole. No obstante, para ambos es un acontecimiento

importante en la generación de una presencia negra en la Costa. Wilson afirma que los esclavos (no se informa nada sobre su raza o su identidad) venían de Jamaica, mientras que Brautigam Beer postula que tuvieron un origen africano específico: Senegambia. La versión sobre su origen según se narra en la mayoría de las historias orales creole mantiene la conexión entre esos acontecimientos y los orígenes de los miskitu; sin embargo, también suele considerarse que esas personas náufragas eran los ancestros de los creole, como es el caso del relato de Herman Dixon<sup>80</sup>:

Ellos a los jamaicanos los trajeron como esclavitud, ¿ves? La primera gente que hubo aquí fueron los indios miskitu y los sumu. El barco naufragó en Cabo. Bueno, los negros estaban en la playa y la primera gente que vieron eran los indios miskitu, y allí es donde ellos se mezclaron, y por eso es que todos tenemos sangre de los indios miskitu. (entrevista, 8 de julio de 1991)

En casi todas las versiones orales de este evento, se supone que los exesclavos náufragos que llegaron del otro lado del mar se habían embarcado originalmente en Jamaica.

Pese a que varían en los detalles, casi todos los relatos históricos creole coinciden en que sus principales ancestros eran jamaicanos de color; sin embargo, la memoria social creole varía en lo que atañe a los orígenes iniciales de los ancestros negros de ese grupo. Para muchos, especialmente para los creole de más edad, la conexión entre África y esos ancestros jamaicanos no es obvia, y se desconoce, se ignora o se niega la posibilidad de que esos ancestros negros hayan sido de origen africano. Miss Lucy Williams, famosa por su experiencia práctica en el folklore creole en general, y en la danza en particular, se expresó así<sup>81</sup>:

Nosotros nos llamamos creole, y la gente dice que si uno es negro es que viene de África. Pero los creole somos un grupo muy mezclado.

<sup>80</sup> Herman Dixon es primo tercero de mi esposa. Al momento en que lo entrevisté, en 1991, tenía treinta y tantos años. Fue uno de los primeros contrarrevolucionarios creole, y pasó un tiempo con la Contra [como se llamaba al movimiento contrarrevolucionario (N. de la T.)] en Costa Rica y en el “monte” al sur de Bluefields. No era persona muy instruida y había trabajado como pescador. Tras el cambio de gobierno ocurrido en 1990, en el que asumió el gobierno la coalición de partidos políticos opositora de los sandinistas, conocida como la UNO (Unión Nacional Opositora), él fungió como guardaespaldas del gobernador regional Alvin Guthrie. Actualmente es finado.

<sup>81</sup> En 1991 Lucy Williams frisaba los setenta años. Gozaba de mucho respeto en la comunidad y era maestra en la Escuela Secundaria Morava. Se le conocía en el ámbito nacional por sus grupos dancísticos, que presentaban versiones “dignificadas” de varios estilos de danza creole. También era reconocida como guardiana de las tradiciones y de la historia de la danza y la música creole. Era amiga y colaboradora intelectual de Donovan Brautigam Beer. A la fecha (2016) sigue viviendo en Bluefields.

Muchos de nosotros, que usted ve aquí, nuestros ancestros, digo, no los encontramos en África. Los encontramos en diferentes partes donde estuvieron los africanos. Por ejemplo, mucha de nuestra gente allá en el norte [Puerto Cabezas] son jamaicanos o son de Limón. Mucha de nuestra gente es negra, pero aquí en Bluefields no tenemos gente que sea negra pura. (entrevista, 1 de agosto, 1991)

Algunas personas creole más jóvenes y con buena instrucción, o aquellos que se identifican como rasta, son más propensos a reivindicar los orígenes africanos de los ancestros. Burt Hodgson es un ejemplo de esa posición; sin embargo, su versión de los orígenes africanos está también claramente matizada por la memoria de los orígenes antillanos y anglos<sup>82</sup>:

Sabemos que nuestros antiguos ancestros venían de África. Pero el primer encuentro fue con los británicos en las Antillas, y finalmente siguieron viaje buscando tierra firme, y así es como vinieron a dar aquí a Centroamérica. Aquí tuvimos alguna mezcla cultural. Mezcla racial, debo decir, y esa mezcla es la que se ve en el hombre creole. Así que es una especie de cultura mixta. Se mezcló con los ingleses que estaban aquí y también con los miskitu. (entrevista, 16 de julio, 1991)

Algunos, como René Hodgson, afirman que, además de los negros náufragos, otros ancestros de los creole también vinieron como esclavos, principalmente de Jamaica<sup>83</sup>:

Son dos versiones las que contaban de cómo llegaron acá los creole. Una es que llegamos como esclavos cuando un barco —vos sabés, que vinieron cuando vendían a los esclavos. Y que tuvieron un como naufragio o algo así y que los esclavos llegaron a la parte norte de la Costa Atlántica y que se mezclaron con —entre los indios y así es como los creole llegaron aquí. Y tienen otra versión que no es exactamente —que hicieron una subasta, ¿ves?, y que luego trajeron a los negros a trabajar

<sup>82</sup> Burt Hodgson había sido maestro de escuela antes de marcharse de Bluefields rumbo a Costa Rica pocos años después del Triunfo. Allá se mantuvo activo como líder con la Southern Indigenous and Creole Community (SICC, la contrarrevolución creole organizada tras el Triunfo de los sandinistas), desde mediados hasta finales de la década de 1980. En la SICC no tuvo ningún cargo militar. Al momento en que lo entrevisté en 1991, trabajaba como asesor de la Asamblea Regional del Gobierno Autónomo. Se desconoce su paradero actual.

<sup>83</sup> Cuando hice esa entrevista René Hodgson tenía cuarenta y pocos años. René era hijo de un famoso creole que fue capitán y propietario de embarcaciones, y por tanto tenía una posición destacada en la comunidad. Tuvo una educación bastante buena, ocupó varios puestos como funcionario público durante el gobierno revolucionario. Trabajamos juntos por unos años en proyectos de desarrollo pesquero. Era antisandinista, y tras las elecciones de 1990 tuvo un puesto importante en el gobierno local. Actualmente (2016) vive entre Managua y Miami.

como esclavos aquí en la Costa Atlántica. Y daban el caso concreto de Corn Island, donde tenían a los nativos allí trabajando entonces como esclavos. Y así fue como llegaron. (entrevista, 20 de julio de 1991)

Para muchos creole, la conexión de los ancestros creole con la institución de la esclavitud no presupone tener orígenes africanos, como sí sería el caso para la mayoría de los negros en Estados Unidos. Berta Blanford lo demuestra claramente en sus recuerdos de su historia familiar<sup>84</sup>:

más y más me convengo de que tuvieron mucha influencia, no los afro, sino más, cómo decir, los jamaicanos tuvieron influencia acá. Y especialmente en mi familia, me di cuenta de que mi bisabuelo del lado de mi madre era de Jamaica ... Vino aquí me imagino que como esclavo a trabajar. Porque ella [la madre de ella] mencionaba a una familia inglesa con la que él trabajaba. (entrevista, 23 de julio de 1991)

Otros creole afirman que sus ancestros llegaron a la Costa como inmigrantes libres procedentes de Jamaica, aunque algunos de esos relatos, como el de Thomas Jackson, todavía incluyen la esclavitud como un aspecto de la historia creole<sup>85</sup>:

como es costumbre, vos sabés, nuestros viejos siempre nos cuentan de sus tiempos de entonces. Dicen que somos descendientes de gente de Jamaica, de las islas Caimán, vos sabés, gente negra que llegó acá después de la emancipación de los esclavos. Algunos de nuestros bisabuelos, ellos fueron esclavos. (entrevista, 12 de julio de 1991)

No obstante, algunos, como es el caso de Kevin Whitiker, no piensan así<sup>86</sup>: “La gente creole en realidad viene de Jamaica. De Jamaica y de las Caimán ... Vinieron aquí con la gente de la bananera” (entrevista, 7 de julio, 1991).

<sup>84</sup> Berta Blanford era una mujer de mediana edad, maestra de escuela y administradora del programa bilingüe y bicultural instituido en la época revolucionaria para los niños creoleparlantes. A principios de la década de 1970 estudió en San José de Costa Rica en el Seminario Bíblico Latinoamericano, y a su regreso trabajó con el Rev. Joe Kelly, que era un pastor nacionalista. Más tarde fue profesora en la Escuela Secundaria Morava, hasta el Triunfo de la Revolución. Fue de las primeras integrantes del SICC, un grupo dedicado a la preservación de la cultura creole y al mejoramiento social, antes del Triunfo de la Revolución Sandinista. Sigue viviendo en Bluefields.

<sup>85</sup> Thomas Jackson tenía veintitantos años cuando lo entrevisté en 1991. Había cursado los primeros años de la secundaria y trabajaba como pescador. Era uno de los muchos jóvenes que habían huido del Servicio Militar Patriótico, luego se unió a los Contras y por un tiempo operó con ellos en la zona de Laguna de Perlas, pero luego se desilusionó y volvió a Bluefields. Mientras tanto ha fallecido.

<sup>86</sup> La presentación de Kevin Whitiker se hizo en el capítulo 1. A principios de la década de 1980 viví en la misma casa con él y con su esposa. En 1991, cuando hice esta entrevista, Kevin tenía más de setenta años. Había sido cocinero del viejo Somoza y era antisandinista. Actualmente es finado.

Ambos relatos históricos impresos coinciden en que la esclavitud como institución existió en la Costa Atlántica, y en que los esclavos negros que trajeron los ingleses para trabajar allí fueron una importante población ancestral para los creole. En su obra, Wilson (1975) afirma brevemente que los creole “son los descendientes de los negros y mulatos traídos como esclavos de Jamaica por los colonos ingleses durante el siglo XVIII. Más tarde hubo un mestizaje entre estos creoles y los miskitos y rama” (p. 109). No menciona que esos ancestros hayan sido de origen africano.

En su historia de la Costa, Donovan Brautigam Beer sí elabora una narrativa de los orígenes de los creole que en muchas maneras es similar a la que se presenta en el capítulo 2, si bien en su obra esa narrativa no ocupa una posición destacada. Tras describir la expulsión de los miskitu de Bluefields a manos del coronel Hodgson y su familia en 1790, Brautigam Beer (1970a) agrega que

Los esclavos de Hodgson adoptaron el apellido de su amo, y sabemos los nombres de su amo ... Estas familias, con otros mulatos importados de Jamaica, etc., son el fundamento en parte de muchos de los actuales habitantes de la costa, que se nombran Criollos.

Alude asimismo al hecho de que la esclavitud siguió existiendo en Bluefields después de 1800, una afirmación que no he visto en ninguna otra parte de la literatura secundaria:

Por otra parte, el Cnel. Hodgson tuvo dos hijos naturales con una linda hija de los indios Rama....En 1820 estos dos jóvenes mestizos tenían bajo su dominio a casi toda la población de Bluefields, que se componía de mulatos, zambos y varios indios y mestizos, con algunos blancos. Pudieron someter a los esclavos de su difunto padre, aunque muchos de ellos huyeron. Uno de aquellos jóvenes, George, tuvo sucesivamente 7 mujeres, y con ellas 25 hijos, y estos son los padres de ese grupo de Hodgsons que se consideran como los ‘legítimos Hodgsons’. Esta familia y la de los Wilson es la más grande de la ciudad de Bluefields.... Últimamente, muchos de ellos se han mezclado con los de ascendencia etíope, y hasta el día de hoy disputan entre sí los Hodgsons legítimos y los mezclados y los mezclados de éstos, y los Hodgsons esclavos, por su genealogía. (Brautigam, 1970a)

A pesar de su centralidad en la historia escrita de los creole, la esclavitud no es un tema medular en la historia oral creole. Muchos creole afirman que en la Costa la esclavitud nunca existió como institución. Para ellos, lo que a ojos de los forasteros podría parecer una relación contradictoria entre la negritud de algunos de sus ancestros y la ausencia de la esclavitud queda resuelta por su condición de náufragos y fugitivos. Para otros, el estatus de la esclavitud en la historia creole es más ambiguo. Lucy Williams (1991) me contó lo siguiente:

Y es por eso que hay tantos Hodgson. ... Mire, cuando llegaron los primeros Hodgson, todos los hombres que trajeron para trabajar con ellos —digamos, esclavos— fueron adoptados. Tenían que usar el apellido Hodgson, y por eso los esclavos que ellos capturaron también [tenían el apellido de ellos]. ... Así que algunos no eran Hodgson puros. Algunos eran Hodgson esclavos.

*¿Entonces sí hubo esclavitud aquí en la Costa?*

No que yo sepa.

Por otra parte, para muchos adultos más jóvenes, como Burt Hodgson (1991), no cabe duda de que la esclavitud fue la experiencia fundamental para sus ancestros: “Hasta el momento yo creo que la gente negra llegó a esta parte porque los trajeron como esclavos”.

Es muy significativo que tras una década de conversaciones con los creole, las únicas narrativas populares de los tiempos de la esclavitud que yo puedo recordar son las que cuentan que sus ancestros escaparon de la esclavitud a raíz de un naufragio, o el famoso evento de la manumisión en Corn Island. Todos los años, el 27 de agosto, los isleños celebran la liberación de los esclavos de la isla. Los creole narran ese acontecimiento contando cómo, según cuál sea su versión, el rey mískitu o un dignatario británico liberó a los esclavos tras haberlos convocado a reunirse en la playa. Aparte de esos relatos, en la Costa nunca escuché narrativas orales de los tiempos de la esclavitud, ni relatos de la esclavitud como institución. Una familia de Corn Island me contó de un ancestro suyo que había sido esclavo. Aparte de eso, aunque muchos creole estaban dispuestos a admitir que deben haber tenido antepasados esclavos, siempre describían a sus ancestros como creole libres, o europeos o amerindios.

En los relatos que hacen los creole de su historia enfatizan mucho el mestizaje racial que dio lugar a la actual población creole. Como afirmó Lucy Williams (1991): “Somos un grupo mixto. No podemos decir que somos puros”. En particular se subraya el papel de los europeos y de los amerindios en ese proceso. La mayoría de los creole tienen claro que una parte vital de su historia como grupo tiene sus orígenes en la comunidad indígena. Esta es una parte importante de la significación que tiene la narrativa del naufragio/matrimonios mixtos.

Los textos escritos y las historias orales coinciden en este punto. Según Herman Dixon (1991):

El verdadero nombre de los creole es zambo, porque todos nos mezclamos con los indios [mískitu] o con los rama, los sumu o con los españoles filisteos, ¿ves? ... nosotros ya no somos negros, negros verdaderos, y por eso nos llaman creole.

Muchos creole describen la unión histórica de los amerindios y los europeos como un aspecto importante de la historia creole. Aquí también, esta propensión aumenta según la edad del hablante. Lucy Williams (1991) cuenta:

Mi bisabuela por parte de madre era india de Rama Cay y se casó con uno de los Hodgson, británico, ... esto lo poblaron tres señoras de Rama Cay. Una se casó con un Jaensky. Otra se casó con un Hodgson y la otra con un Ingram. Y allí se formaron los Ingram, los Hodgson y los Jaensky, los alemanes en el monte de allá.

En general las historias creole, especialmente las que contienen genealogías de la familia, enfatizan los orígenes europeos del grupo creole. En particular los creole acentúan los vínculos del grupo con los “ingleses” como una población ancestral, y el papel principal de los ingleses en la historia de la Costa. Durante una de nuestras conversaciones, James Johnson hizo esta declaración<sup>87</sup>:

La enseñanza de eso era ... decirnos que descendemos de gente de las Caimán y de Providencia. Y vos, ya sabés, tratás de seguir eso y te lle-

<sup>87</sup> James Johnson tenía más de treinta años cuando tuvimos esta conversación en 1991. Había nacido en Corn Island. Su padre, que luego abandonó a su familia, pertenecía a la élite creole. James logró tener una buena educación, incluso hizo estudios universitarios en economía durante algunos años, en Managua. Él fue el comandante original del FSLN en Corn Island. Llegó a ser un miembro muy crítico del FSLN y tuvo muchas discrepancias con la jerarquía del partido. Él y yo trabajamos juntos muchos años en proyectos pesqueros. Tras las elecciones de 1990, se convirtió en un exitoso capitán y propietario de un barco langostero. Es uno de mis mejores amigos, y es una de las personas cuyas posiciones políticas comparto en este libro. Actualmente vive en Managua.



van de vuelta a Escocia, ya sabés. Ellos te siguen el rastro hasta Escocia y los ingleses. Eso es lo que ... pensábamos. Al menos yo pensaba que los ingleses eran como yo porque eso es lo que me enseñaron, que yo descendía de los ingleses. (entrevista, 4 de julio de 1991)

Muchos creole pueden mencionar por su nombre a sus ancestros blancos, de los que los separan muchas generaciones. Esas mismas personas no individualizan a sus ancestros negros o morenos más allá de tres generaciones. Curiosamente, en la declaración de James Johnson hay indicios de que la relación histórica entre lo inglés y la blancura de la piel no era evidente por sí misma para muchos creole. La siguiente narración sobre los orígenes de los creole lo destaca aún más, así como las percepciones de los creole sobre la identidad colonial británica de la Costa y de los costeños. Kevin Whitiker (1991):

Uno tenía rey, pues. El rey era mískitu. Gente mískitu. Originarios, digo, de Inglaterra. Inglaterra tuvo mucho que ver en eso.

*¿Quién era de Inglaterra?*

*Los indios y los creole. Los dos.*

*¿Eran originarios de Inglaterra?*

*Así es.*

*¿Entonces los mískitu y los creole vinieron de Inglaterra hasta acá?*

*Así es.*

*¿Entonces vinieron de Inglaterra a dónde, a Jamaica y las Caimán y luego de allá hasta acá?*

Exactamente. Porque todos —la mayoría de esa pobre gente que murió, todavía creían que aquí se suponía que era Inglaterra. Siguieron creyendo eso hasta su muerte. Ya ves lo que pasa en realidad, ellos recibían ayuda. Recibían mucha ayuda de Inglaterra (entrevista, 7 de julio de 1991).

La memoria social creole incluye también la mezcla con otros blancos, particularmente con alemanes y estadounidenses blancos, así como con gente de color,

principalmente de sitios como Jamaica, las Caimán, San Andrés, Providencia, Roatán, Belice y las islas del Caribe francés. Según Lucy Williams (1991):

Porque aquí había algunas mujeres que eran de las Caimán. Como la propia Miss Ida ... ella y Miss Musso y varias mujeres negras de las Caimán estaban aquí como cocineras y lavanderas. Los alemanes vinieron y los hombres blancos vinieron y escogieron a esas mujeres y tuvieron hijos con ellas. Vos entendés. Porque Miss Musso se casó con un Kandler y le tuvo hijos. Las otras mujeres se casaron con los Haffa australianos [austriacos] y les tuvieron hijos. Y así fue como empezó esa mezcla. Y esas eran negras, mujeres negras. ... Esos fueron algunos de los primeros misioneros que vinieron a construir. Y ellos escogieron a sus esposas de entre las mujeres negras.

Un rasgo central de las historias de Wilson y de Brautigam Beer sobre la Costa son las narrativas sobre la influencia y la presencia británica en la Costa. Brautigam Beer en especial describe las políticas británicas hacia la zona, los conflictos con los españoles y las hazañas de los superintendentes británicos, sobre todo las de los dos Robert Hodgson, el padre y el hijo. La historia oral creole es mucho menos específica a este respecto. Se reconoce en general el control colonial británico en la región y se asume que la Mosquitia, antes de la Reincorporación, era parte del imperio británico. Los creole recuerdan también que el rey miskitu operaba bajo la autoridad paternalista de los británicos. Sin embargo, no escuché narrativas de eventos específicos que mencionaran a los británicos como protagonistas, aparte de liberar a los esclavos en Corn Island y de firmar con los españoles tratados concernientes a la Costa. La siguiente sinopsis que me proporcionó Frank Parsons es típica<sup>88</sup>:

Primero mandaban los miskitu. Luego vinieron los españoles y ellos les quitaron el mando. Después vinieron los ingleses. Ellos fueron los que gobernaron después. Bien. Bueno, yo entiendo eso del tratado que ellos tenían entonces con el gobierno de Nicaragua y con la Costa. Eso, bueno, siempre hay que cuidar a los indios porque, bueno, ya sabe, ellos son los que descienden de aquí, y todo eso. Firman que los van a cuidar y que nunca dejarán que les falte nada. ... El gobierno inglés

<sup>88</sup> Frank Parson, creole de piel clara oriundo de Laguna de Perlas, tenía sesenta o setenta años cuando tuvimos esta entrevista en 1991. Él era hijo ilegítimo de un negociante perteneciente a la élite creole blanca. Su madre era de una familia creole de la élite de Laguna de Perlas. Frank era un buen carpintero, aunque lento; pasó varios años trabajando de manera intermitente en mi casa en Bluefields. Éramos buenos amigos, aunque él estaba rotundamente a favor de los estadounidenses y en contra de los sandinistas. Actualmente es finado.

hizo un tratado con el gobierno de Nicaragua para que cuidaran a los indios. Por eso los españoles llegaron aquí, ¿ve? Después firmaron un tratado y luego pasaron tantos años, pero parece que nada pasó. Pero yo no [sé] qué pasó. Probablemente porque como Inglaterra está tan lejos ... Yo oí decir que lo que hicieron los ingleses, bueno, les dijeron a los Estados Unidos que supervisaran lo de aquí, porque, bueno, les queda cerca, y ellos están demasiado lejos para ver que todo marche bien en la Costa. (entrevista, 1 de agosto de 1991)

Las historias escritas de la Costa documentan la sucesión de los reyes mískitu; sin embargo, se fijan principalmente en la manipulación que hacían los ingleses de los reyes y los jefes en la lucha internacional por la Mosquitia. Brautigam Beer (1970c) es particularmente mordaz al respecto:

La historia de la genealogía de los reyes zambos y mískitos fue inventada en el siglo 19 por algunos súbditos ingleses de Jamaica y Belice. Por los años de 1838 a 1841, invistieron aquella extravagante dinastía nominal, para dar cierta apariencia de legalidad a varios actos de cesión y venta de territorio a favor de individuos del comercio de Jamaica. (p. 2)

Habla despectivamente de los reyes mískitu refiriéndose a ellos como “los Reyes Moscos”, y afirma que

El rey George, como todos los “reyes” de la Moskitia, no hizo nada por mejorar la situación social de sus súbditos, y de su noble alcurnia, “ilustre” sucesión hay, quien, como él, persiste en asistir a innumerables fiestas enjuagando el cerebro con “agua de fuego”, desfilando [sic] en “cususa” cristiana el sentido de la responsabilidad y de misión que todo dirigente necesita, amén de otras virtudes que a los hombres engrandecen. (1970b, p. 2)

Brautigam Beer (1970f) afirmaba asimismo que a finales del siglo XIX el rey mískitu era una figura decorativa carente de poder:

la Reserva ... no es gobernada por los indios. El territorio y el gobierno estaban virtualmente en poder de un círculo extranjero completamente extraño a sus usos y costumbres. Es verdad que el jefe nominal de gobierno era un indio (mestizo) y que algunos de su raza tomaban par-

te en las asambleas generales, pero el consejo ejecutivo lo formaban exclusivamente individuos del círculo referido. (p. 2)

Según Brautigam Beer, esos extranjeros eran “creole y blancos jamaicanos” (1970e, p. 2).

Los relatos orales creole sobre los reyes mískitu y sobre la relación de estos con los creole no son tan detallados, pero en general son más benévolos que los relatos escritos. La mayoría de los creole creen que el reino mískitu era indígena y que era anterior al control colonial de los ingleses en la Costa. También le acreditan al reino un estatus y una autonomía que los relatos escritos refutan, aunque muchos aceptan la idea de que el rey no era del todo independiente. Un indicio de esto es que los creole nunca me hablaron de la Reserva ni del jefe mískitu. Siempre se hacía referencia al poder histórico del rey mískitu. James Johnson (1991) contaba:

Bueno, yo leí sobre el rey mískitu. Bueno, yo sé que fue un rey impuesto. Pero, ¡carajo, al menos había un rey! ¡Eh! Somoza una vez quiso ser rey. Alguien de Matagalpa le propuso que fuera rey o emperador o algo así [risas].

Los relatos orales de la historia creole también postulaban una relación muy cercana entre los reyes mískitu y la comunidad creole. En mis discusiones con los creole acerca de esos reyes, solían hacer referencia a los defensores creole de los últimos reyes que vivieron en la comunidad. También hablaban del poder que tenían los miembros del grupo que eran consejeros cercanos del rey, estableciendo así un estrecho vínculo histórico entre la comunidad creole y los centros de poder de la Mosquitia. Lucy Williams (1991) comenta: “Mi antepasado era consejero del rey mískitu. Mi viejo Forbes. Mi bisabuelo que era de Cartagena. Es que él sabía hablar español e inglés porque era de allá. Pero era negro. Un hombre negro”.

Un punto en el que concuerdan casi todos los creole es en que la Iglesia morava y los misioneros tuvieron un papel protagónico y beneficioso en la historia creole. Si bien se considera que fue muy importante el papel de los moravos en la formación espiritual de la comunidad, en la mayoría de los relatos lo que se subraya más es la función educativa y civilizadora de los misioneros. La narración de Donovan Brautigam Beer sobre el impacto histórico de los moravos es característico de la posición de muchos creole, en especial de los mayores y los que tuvieron mejor educación. Brautigam Beer (1970e) caracteriza la llegada de

los primeros misioneros moravos como el acontecimiento más importante que hubo en la Costa Atlántica en el siglo XIX:

... con justicia reconocemos en los moravos su descollante intervención, sin parangón, en la vida de los habitantes de la Costa ... pues a más de sus enseñanzas religiosas, donde organizaban una iglesia, allí también fundaban y edificaban una escuela; organizaron uno de los mejores coros de Centroamérica que de año en año entona las mejores obras de los inmortales de la música; hicieron la más rica compilación de datos útiles para la historia de nuestra Costa Atlántica para el período 1847-1900 ... pues los pastores ... trajeron los primeros higienistas (médicos) para velar por la salud del pueblo; se cambió a los poblados de su vivir natural y se extirpó la conciencia cauterizada, doblegando a una gran multitud a llevar el suave y ligero yugo del santo Evangelio, introduciendo para su obra maestros, filósofos, dómines, lingüistas, herboristas, lexicógrafos, compositores, entomólogos, autores y sobre todo misioneros.

La tesis de Wilson documenta en detalle la historia y la influencia de los moravos en la Costa. También destaca las actividades educativas de los moravos, señalando que se le puso mucha más atención a la formación escolar de los creole que a la de los pueblos indígenas de la Costa.

En los relatos orales que escuché, si bien se enfatizaba mucho la influencia histórica que tuvieron los moravos sobre los creole, era poco lo que se recordaba de su llegada o de acontecimientos específicos en los que participaron los moravos. Hubo dos excepciones. La primera era el recuerdo, casi siempre entre las mujeres mayores, de misioneros que se habían casado con mujeres del lugar y cuya progenie formaba parte de la comunidad. La segunda era la muerte de un misionero moravo a manos de las tropas de Augusto César Sandino, ocurrida a principios de la década de 1930. En varias narrativas orales se recuerda y se enfatiza el papel de los creole en los esfuerzos de los misioneros para educar a los mískitu, como un aspecto clave de la relación histórica entre esos dos grupos.

El acontecimiento de la historia de la Costa Atlántica que Brautigam Beer cataloga como segundo en importancia después de la llegada de los moravos es la Reincorporación. Para la mayoría de los creole, ese es en muchas maneras el acontecimiento que inicia los momentos relevantes de su historia. En la memoria social de los creole, los acontecimientos que datan de este momento histórico

suscitan narraciones orales mucho más ricas y complejas. El hecho de que la memoria social de los creole sea tan reticente en lo que atañe a los acontecimientos y las relaciones anteriores a la Reincorporación puede deberse a que tales hechos están mucho más distantes del presente. El pasado resulta mucho más inmediato si hay en la comunidad individuos vivos que lo han experimentado en persona y pueden narrarlo desde esa perspectiva. No obstante, sospecho que al examinar con detenimiento los hechos previos a la Reincorporación en lo que atañe a la llegada de los creole se pone en tela de juicio su posición como un grupo autóctono pre-nicaragüense y se debilitan las reivindicaciones nacionales del grupo, por tanto, esos acontecimientos se minimizan. Dicho de otro modo, los creole pueden afirmar que, en el comienzo de su historia significativa, representada por la Reincorporación, los creole eran costeños.

La memoria social de la Reincorporación varía mucho en los detalles. Algunos creole con los que hablé decían no haber sabido nunca de la Reincorporación. Como Kevin Whitiker (1991): “Yo de eso no sé nada”. No obstante, la mayoría estaban conscientes de que, para los creole como grupo, esa serie de acontecimientos había sido un momento transformador. Se reconocía que fue entonces cuando la dominancia de los nicaragüenses se afirmó sobre las formaciones sociales británicas/mískitu/creole en la Mosquitia, y cuando comenzó la resistencia creole a esa dominancia. Burt Hodgson (1991): “Se dijo también en la historia que los negros fueron los que lucharon contra la dominación de los españoles, y los que ayudaron al pueblo indio aquí cuando los españoles querían apoderarse de la Costa Atlántica”. Francis Sui Williams, un destacado académico creole, describe así el papel de los creole en la Reincorporación y sus repercusiones<sup>89</sup>:

Así que ellos [el gobierno de Zelaya] maniobraron y se apoderaron de la Costa por la fuerza de las armas. Los creole encabezaron una breve rebelión por la cual la población negra logró reconquistar la Costa, y la mantuvieron en su poder por cosa de un mes. Y con la intervención de un buque de guerra estadounidense, creo que fue el Marblehead, entraron y tomaron el Bluff y Bluefields y se los entregaron de nuevo al ejército nicaragüense, sin disparar un tiro. Los creole, la población negra, se dieron cuenta de que era inútil mantener una lucha armada

<sup>89</sup> Francis Sui Williams es uno de los miembros más respetados e influyentes de la comunidad creole de Bluefields. Antes del Triunfo de la Revolución, había sido jefe político del Departamento de Zelaya. Fue por muchos años profesor de historia en la Secundaria Morava. A finales de la década de 1980 fue director del Cidca en Bluefields. En las elecciones de 1990 fue el candidato ganador en la boleta regional del FSLN, y fue también miembro de la Asamblea Regional del Gobierno Autónomo. Cuando ya tenía más de 50 años, era un apasionado historiador y había publicado varios artículos sobre la historia oral creole. Tuvimos bastante intercambio intelectual. Le pedí que leyera y comentara varios de mis textos sobre historia y etnografía, y solíamos enzarzarnos en prolongadas discusiones sobre la historia creole. Sigue viviendo en Bluefields.

porque no lograron obtener el apoyo ni la ayuda que esperaban de Inglaterra. Eso puso fin a la rebelión, unos cuantos de los líderes más destacados fueron arrestados, enviados a Managua y juzgados por rebeldía. El gobierno de Nicaragua incluso acusó a algunos de ellos de traición a la patria. Así que a partir de 1894 la Costa es, por ley, parte de Nicaragua.

Cuando esta Costa fue incorporada, el primer gobierno nicaragüense bajo el cual vivimos empezó a tratarnos como una provincia conquistada. Como a un pueblo derrotado al que había que castigar y explotar. Y fue exactamente eso lo que empezó a hacer el primer gobierno nicaragüense. Empezó a castigar y a explotar al pueblo, a cometer toda clase de crueldades. A despojarlos de sus propiedades y a discriminarlos racialmente y políticamente.

Todos los funcionarios eran enviados de Managua, los gobernadores, alcaldes, jueces. Todo puesto que valiera la pena, fuese militar o civil, a toda esa gente la mandaban de Managua, y muchos de los que llamamos mestizos, los ladinos, empezaron a migrar hacia esta Costa y empezaron a apoderarse de nuestras mejores tierras. Venían con la idea de explotarnos y de hacerse ricos lo más pronto posible.

Yo en lo personal lo comparo con lo que sucedió en Estados Unidos después de la Guerra Civil. Entiendo que algunos políticos se iban al sur, los famosos *carpetbaggers* [aventureros arribistas que llevaban sus pertenencias en valijas hechas de alfombra. N. de la T.], ¿no?, y empezaban a sacar ventaja de la situación de los vencidos. Algo similar pasó aquí en la Costa de Nicaragua. Todos los gobiernos, los diversos gobiernos de Nicaragua, mantuvieron esa política hacia la Costa desde 1894 hasta, yo diría que hasta el comienzo del gobierno revolucionario (entrevista, 3 de julio de 1991).

Los jóvenes creole, especialmente los que eran más críticos del sandinismo a finales de la década de 1980, identificaban los acontecimientos de la Reincorporación con las luchas de los creole por su independencia durante la década de 1920, y situaban a las figuras políticas de esa época como los grandes protagonistas de la Reincorporación. En muchos relatos creole sobre la Reincorporación no se juzga con dureza a todos los mestizos. Más bien, a los que pusieron fin a la independencia de la Mosquitia se les ve como al Estado



de Nicaragua y sus impresentables líderes. El siguiente relato de Herman Dixon (1991) presenta esos ingredientes e incluye la muy frecuente noción de los Estados Unidos como el árbitro supremo del conflicto por la Costa:

Y después vos mirás que se juntan, todos ellos. Dicen que todos juntos son el pueblo de la Costa, porque antes lucharon contra los españoles, los filisteos de aquí. Y allí es cuando se juntan y hacen que la Costa sea para la gente de la Costa. Para los mískitu, los sumu, los rama, los garífuna negros y para todo el que se queda aquí. Pero no querían que vinieran los filisteos, vos sabés, por eso se ponían a pelear contra los filisteos.

Bueno, mi bisabuelo fue uno de los cuarenta valientes [los Veinticinco Valientes]. Hardy Archibald. Era uno de los cuarenta valientes. Bueno, ahora la Costa comenzaba desde Nuevo Mundo, que está adelante de Nueva Guinea para abajo. Así es que Chontales, el Rama, Nueva Guinea, pertenecen a la Costa. Bueno, eso es pleito contra los españoles [los mestizos hispanoparlantes]. Después, bueno, lo dejan como estaba porque toda esa gente se queda en ese lado, ¿ves? Ellos pueden venir a la Costa y trabajar la Costa, ¿ves?

Eso, primero, cuando era independiente. La Costa era independiente. ... La generación más joven, después, dejan que los españoles [mestizos hispanoparlantes del Pacífico y del centro] los hagan venir. Ellos venían de uno en uno, porque la Costa les daba miedo. Y después que empezaron a venir y empezaron a trabajar y todo eso, nadie los molestaba, ¿ves? Porque nos dimos cuenta entonces de que, bueno, algunos de ellos eran de Chontales y de por allá, y que pueden venir y trabajar la tierra porque aquí tenemos mucha tierra. Y bueno, así los creole de aquí se meten con los españoles, ¿ves?, y un montón de españoles se meten con los mískitu, y se meten con los sumu, y se meten con los rama, y todo es un revoltijo.

Ellos vinieron y ellos empezaron eso. Porque, ve, cuando Estados Unidos hace el plan con Somoza, con Somoza el viejo. Si él mata a Sandino, que él puede, él va a gobernar, porque él sólo era un general, ¿ves? Bueno, y lo mató, ya ves. Y, bueno, le dan para que gobierne la Costa también. Y allí es donde dejamos de ser independientes.

*¿Entonces eso es la Reincorporación o el “Overthrow”?*

Estados Unidos el trato que hace con Somoza era de botar a Sandino. Porque Sandino estaba al mando en León, y León era la capital antes. Por eso, bueno, después que él gana y se apodera de la Costa, la gente era tan pasiva que [Somoza] mandó a los filisteos [los mestizos del Pacífico] que estaban en el ejército y eso siguió así hasta que echaron a todos los creole y dejaron nada más a los españoles [los mestizos hispanoparlantes] (entrevista, 8 de julio de 1991).

El relato que hace Brautigam Beer de la Reincorporación es mucho más benévolo con los mestizos nicaragüenses que cualquier otro de los relatos orales. Paradójicamente, en un tono que recuerda el discurso político de un sector de la comunidad creole durante la década de 1970, él aplaude la Reincorporación, en concreto, por malograr las pretensiones antipatrióticas de los británicos y de los “criollos jamaicanos” (Brautigam Beer, 1976e). No obstante, discrepa en cuanto a la forma de llevarla a cabo. Presenta un relato de la firma de la Convención Mosquita que claramente procede de las descripciones archivísticas, donde se censura el modo en que los delegados miskitu fueron obligados a firmar. Por otra parte, califica el evento como el momento “más glorioso” de la administración de Zelaya (1970g).

Un tema central de la memoria social creole que está relacionado con eso son los tratados concernientes a la Costa que firmaron los británicos y los nicaragüenses. En la memoria creole suelen ir juntos el Tratado de Managua, la Convención Mosquita y el Tratado Harrison-Altamirano. De esos tres, la Convención Mosquita es obviamente el más importante para los creole. Como puede verse en la cita anterior de Parsons y en las siguientes, los creole recuerdan que los nicaragüenses acordaron varias estipulaciones favorables para los residentes de la Mosquitia. Ellos en general coinciden en que los nicaragüenses no cumplieron esos tratados, lo cual causó mucho resentimiento. Según Burt Hodgson (1991):

Si volvemos a referirnos a los tratados, porque hubo más de uno. Parece, o eso es lo que me dijeron, y lo que yo quiero decir que escuché, pero yo platico con los viejos que, después de que los ingleses se cansaron de explotar a los indígenas que estaban allí, decidieron dejar a esa gente, abandonarlos para irse de vuelta a Inglaterra. Bueno, alguien tenía que ocuparse de ellos porque parece que ellos se protegían solos. Lo que hicieron es que llegaron a una especie de acuerdo con

Managua, por estar en proximidad la Costa Atlántica con el territorio nicaragüense, y firmaron algún tratado. Y así es como se vuelve parte de Nicaragua. Pero el tratado, si investigamos, hay ciertos acuerdos que están establecidos en el tratado que no se han cumplido. En la ley se indica.

Probablemente allí es donde empezaron a aumentar nuestros sentimientos de ser una especie de autoindependencia o autonomía, porque no nos estaban tratando como se debía. Primero, que el gobierno de Managua iba a pagar como unos cuarenta millones de dólares anuales en concepto de impuestos, cosa que no cumplieron, y además velar por el desarrollo. El desarrollo del pueblo de aquí, intelectual, cultural, etc. Y ninguna de esas cosas se ha cumplido.

Uno fue más o menos por 1890. No estoy seguro de cuándo se firmó el otro. También nos contaron que hasta hicieron trampa en la firma de uno de esos tratados. Vos sabés, agarraron a un montón de indios y de creole y los emborracharon y la mayoría eran indios, pues, y los hicieron firmar o nada más pusieron su huella porque ellos no estaban.

Según Herman Wilson<sup>90</sup>:

Desde el principio ellos nunca cumplieron el contrato, o el tratado ... Eso sería en el 18 [pausa] cuando la Costa se le entregó a ... la Reincorporación. Ellos prometieron que íbamos a tener nuestros propios caciques y nuestros propios impuestos y lo nuestro. Todo lo que nosotros teníamos que hacer eran los tratados internacionales, extranjeros, y de eso se ocupaba Nicaragua. Pero nosotros manejaríamos nuestro propio sistema, el sistema monetario y eso. Y ellos nunca lo cumplieron. (entrevista, 14 de julio de 1991)

En los textos impresos esos tratados no son tan cruciales, y se recuerdan de otra manera. Para Wilson (1975), la importancia del Tratado de Managua es más religiosa que política:

<sup>90</sup> Herman Wilson al momento de esta conversación en 1991 tenía poco más de setenta años; era el más destacado capitán creole de alta mar y tenía experiencia en capitanear navíos por todo el mundo. Antes de la Revolución había sido propietario de cuatro buques pesqueros. Se casó con la hija del primer obispo "nativo" de la Iglesia morava, y ella a su vez fue por muchos años maestra en la Secundaria Morava. Esta familia creole era muy importante y respetada. Mr. Herman era muy buen lector, y muy aficionado a las novelas estadounidenses de misterio. Solíamos pasar largas horas en el corredor frontal de su casa, hablando del pasado de los creole y de Bluefields, y también de pesca. En varias ocasiones leyó y comentó mis escritos sobre pesquería y sobre la historia creole. Actualmente es finado.

Ahora que la Mosquitia prácticamente había caído bajo la soberanía nicaragüense, los misioneros que antes tenían el respaldo de Gran Bretaña y de los reyes moscos se sintieron amenazados por esta nueva situación ... los sacerdotes católicos comenzaron una fuerte campaña de proselitismo. (p. 197)

A diferencia de la mayoría de los creole, Brautigam Beer (1970d, 1970g) en general miraba los tratados con buenos ojos.

También es muy extensa la memoria social creole sobre la resistencia ante las injusticias de la incorporación y ante los tratados incumplidos. Ejemplo de ello es el recuerdo de la presencia y la operación de la UNIA en la Costa. A mediados de la década de 1980, la juventud creole, influida por la popularidad del *reggae* y por la filosofía y el estilo de vida rasta, se abocó a revitalizar las memorias de Garvey. Entrevistaron a muchos creole de edad avanzada acerca del movimiento, estamparon camisetas con el retrato de Garvey e hicieron otras cosas por el estilo. Herman Wilson (1991) cuenta sus recuerdos de la UNIA:

Cuando yo era muchacho, recuerdo que iba a sus reuniones. Eran un, aparentemente eran un grupo bastante fanático. Recuerdo que cantaban ciertas canciones de Marcus Garvey cuando estaban en confianza, y los de UNIA tenían rimas diferentes para inventar canciones. La idea de ellos, me imagino, era integrar a la población negra. Una de las ideas era enviarlos de regreso a África. Yo solía ir con mi abuelo.

Los recuerdos del movimiento de Garvey incluían las diferencias de color y de clase que dividían a la comunidad creole. May East, miembro de la UNIA, le comentó a una entrevistadora<sup>91</sup>:

[La UNIA era] un movimiento negro de lucha de los negros por la justicia y la igualdad de derechos. ... Marcus Garvey era el líder de ese movimiento. Vino del otro lado del mar para enseñarnos que somos negros descendientes de África. Él nos enseñó a estar orgullosos del color que Dios nos dio, y que lo negro existió antes que lo blanco. También decía que si la gente negra de todo el mundo se uniera, seríamos más fuertes para combatir al mundo blanco. No importa de dónde vengás, si vos sos negro, tus orígenes son de África.

<sup>91</sup> May East murió a principios de la década de 1990. Tenía más de ochenta años cuando Azalee Hodgson, bibliotecaria del Cidca-Bluefields, le hizo esta entrevista. Había sido miembro de la rama de la UNIA que estaba en Beholden.

Te digo, chavala, la gente negra de Bluefields o los llamados creole nos despreciaban. Nunca se unieron al movimiento, sólo estábamos los negros que nuestros padres eran de Jamaica o gente de las islas pequeñas. Ellos decían ser indios negros. Si los negros hubieran apoyado ese movimiento, los españoles [los mestizos hispanoparlantes] no hubieran armado tanto alboroto en este lugar. Todo se lo llevaron. Yo puedo decirte que en este país los creole son los que tienen esta ciudad a como es hoy. Ellos no son propiedad de nadie porque no son ni indios ni españoles. (entrevista, 29 de julio de 1988)

SSolo los creole más ancianos que participaron directamente en el Union Club recuerdan que los miembros de la élite de ese club abrazaron la causa de la UNIA. Como afirmó May East, muchos de los creole viejos recordaban la segregación social entre la élite y los otros creole. En efecto, al hablar del Union Club, Herman Wilson (1991) afirmó que:

... ellos no se consideraban negros.

Toda esa es la llamada élite del elemento creole. Era estrictamente por invitación. Entonces los del grupito menor formaron La Patria Club. A ese pertenecían los obreros y gente así. El otro club por allá. El Union Club era muy estricto con la forma de vestir y con todo ... Tenían una base allá y de vez en cuando jugaban billar y [ininteligible].

Ellos se la vendieron [su casa] a los moravos. Comenzaron a pelear entre ellos y no salieron muy bien ... Lo sé porque yo acostumbraba quedarme afuera, en la calle, y los miraba bailando adentro. En ese entonces yo era chico, también, iba a la primaria, cuando ellos ya eran muy fuertes. Pero después no tenían nada de eso que llaman sociedad de élite entre la raza creole.

Los creole de más edad, como Herman Wilson (1991), tienen también recuerdos muy vivos de otros individuos y grupos que se organizaron para pelear por los derechos de los creole y de la Costa:

Tenían una Liga Creole e India. Bueno, se reunían en el mismo local de la UNIA y todo eso, pero eso era principalmente para pelear con el gobierno central por nuestros derechos ... Uno de los líderes de eso fue

Crepe Hodgson. Sam Howell y Tommy Howell ... Él [Crepe Hodgson] era muy dedicado. Y tal vez por eso murió casi en la indigencia. No aceptaba sobornos ni nada.

La figura histórica más importante en la memoria social creole es el general George Hodgson. La campaña militar que inició con los Veinticinco Valientes se considera como el evento emblemático de la resistencia creole ante la dominancia de los mestizos nicaragüenses. Durante mis años en Bluefields, jóvenes y viejos contaban muchos relatos de sus hazañas. Unos pocos de esos relatos eran recuerdos personales de los sucesos que contaban los creole de más edad, la mayoría de los cuales eran niños en la década de 1920; casi todos eran narrativas recogidas de sus parientes mayores que afirmaban haber vivido en persona al menos una parte de lo que contaban. Como puede verse en las narrativas que incluyo aquí, muchos de los que narran historias del general George quieren dejar asentada la veracidad de sus relatos, y argumentan que su fuente vivió en persona esos hechos, para así imprimirle autenticidad a lo que cuentan. Este afán por demostrar que sus relatos sobre el general George son fidedignos no se encuentra en las narraciones de otros momentos históricos, lo que demuestra la importancia que tienen para los creole. En la memoria popular del grupo es tan importante el conjunto de acontecimientos históricos que tienen como héroe protagonista al general George, que muchos jóvenes creole interpretan a través de esos acontecimientos otros momentos históricos cruciales. Thomas Jackson (1991): “Los españoles [mestizos hispanoparlantes] sólo empezaron a venir aquí después de que murieron unos hombres que andaban acá que les decían los ‘Veinticinco Valientes’. El general George y una tropa chica que andaba con él”. Según René Hodgson (1991):

Una cosa que me preocupaba era de dónde venía mi apellido, Hodgson. Yo andaba investigando y preguntándole a la gente. Me decían que el general George Hodgson vino aquí primero y que se mezcló, así es que voy de vuelta a investigar. Aquí tenían un librito que ellos —cuando empezaba la Revolución— lo estaban vendiendo, se llamaba *Campos Azules*, hablaba de cómo vino el general George cuando llegó aquí, y más o menos decía cómo llegó Hodgson y cómo fue, y ahora yo tengo ese apellido Hodgson, y cosas así. Yo estuve intentando porque quería saber de mis raíces y esas cosas. Al día de hoy no tenemos nada de documentación.

En la narrativa siguiente de Ronny Green, la historia del general George es el principal recurso narrativo para contar la totalidad de la historia creole y para establecer la posición de los creole en la jerarquía étnica de la Costa<sup>92</sup>:

Bueno, yo estudié más o menos, y la gente vieja me contaba de los creole. Mi abuelo me contaba que los creole, bueno, la gente de Jamaica fueron los que vinieron aquí a la Costa Atlántica. Ellos vienen, no como esclavos, dicen, vienen como el pueblo indio, los rama. Dicen que el rama mandaba aquí en Bluefields [ininteligible] era el rey. El rey sí se llamaba rey Clarence. Después, cuando vienen para acá, dicen que los españoles, la liberación [los liberales] y los conservadores, que ellos, ellos tuvieron un problemita. Que pelearon, pues. Entonces la gente rama, ellos se fueron. ¿Me entendés?

La gente creole, ellos se quedaron. Y cuando vienen como estudiantes, perdón, como maestros, y allí es cuando ellos se quedan y empiezan a meterse con los indios y se empiezan a formar los creole, vos sabés. Empiezan a vivir unos con otros y los creole se quedan y empiezan a pelear por esa su tierra, y es por eso que nosotros tenemos derechos en esta Costa Atlántica. Porque nosotros tuvimos nuestro general. Vos entendés. El general George Hodgson. Mi abuelo me contó todo, vos sabés. Entonces yo puedo contarte ... Por eso digo que con este gobierno de la autonomía, si ellos supieran lo que es el gobierno de la autonomía nosotros haríamos que nuestros viejos les contaran la realidad de nosotros, de nuestra historia en esta Costa Atlántica. ¿Entendés? Tenemos derechos igual que los rama, los sumu, los mískitu y los ¿cómo se llama?

Bueno pues ... Él [el abuelo de Green, que había sido barquero del general George] me dijo que cuando los creole empezaron a pelear, muchos de ellos huyeron, dice él. Porque los creole fueron campesinos en otro tiempo. Vos entendés. Toda la gente que vivía en la Costa tenía costumbre de sembrar. Y cuando los conservadores y la liberación empezaron a pelear, todo mundo se echó a correr.

Dicen que los rama, ellos vivían allá en el río Rama. No en Bluefields, decía él. Los que había más en Bluefields, dice él, eran los negros, los que venían de fuera. Bueno pues. Él dice que el general George es otro que se plantó y peleó por los derechos de la gente creole. Los mískitu, ellos nunca tuvieron ningún

<sup>92</sup> Ronny Green fue miembro de la EEBI (Escuela de Entrenamiento Básico de Infantería), el ala contrainsurgente de la élite de la Guardia Nacional. Fue por muchos años comandante de la contrarrevolución y operaba en la zona sur de Bluefields. En 1991 frisaba en los treinta, había trabajado como pescador y agricultor, pero en el momento que conversamos estaba pasando dificultades para reinserirse en la vida civil. Se desconoce su paradero actual.



líder porque su líder era el rey, el que estaba en el parque, y el rey se fue, dicen, se regresó a Inglaterra. Así es como cuentan ellos. Sí.

Entonces, cuando el general empieza a pelear y les mata gente. Él, junto con los creole. Ellos pelean porque no sólo la gente creole peleó junto a él, vos sabés. Tenés creole, tenés mískitu, tenés los sumu, tenés a todo mundo revuelto en un grupo. Vos entendés, entonces cuando pelean, pelean allá en Laguna de Perlas y en Gun Point.

Entonces él [el abuelo de Green] me contaba, me dijo que hay un punto en que Sandino sale del norte, allá en el Pacífico, y se fue a Laguna de Perlas y los mató a los negros. Vos sabés. Vos ves que los negros, ellos también corrían. Se escondían. Vos entendés. Entonces el general se enfrentó a Sandino allá en Laguna de Perlas y lo venció. Le mató mucha gente a Sandino. Lo agarró vivo y cuando lo agarra vivo manda a dos de sus guardaespaldas a matar a Sandino. Pero vos sabés que ellos no lo mataron. Vos entendés.

Entonces es cuando dejan ir a Sandino. Deben haber sido unas dos semanas después cuando se sabe que Sandino está combatiendo en Puerto Sandino. Así lo llaman ellos, Puerto Sandino. Sandino peleando con todos, con el yanqui. Ahí es donde ellos le cortan la cabeza al hombre blanco y toda esa cosa.

Bueno pues. Él [el abuelo de Green] dice que cuando esta Costa, esta Costa era para la gente creole, los mískitu y los creole eran un pueblo. No había ningún español. Dice que nuestra gente era la que mandaba en la Costa, entonces yo le pregunté, le digo, “¿Qué hay de eso, que pasó con nuestro general?”. Él me dice, dice: “Bueno, lo matan al general. Y desde que matan al general sólo la gente negra quedó ... Dicen que su valentía se les acabó. Vos sabés”.

Y la gente vieja nos lo oculta, ahora mismo. Porque yo todo el tiempo supe de ellos, pues. Yo todo el tiempo les digo: “¿Qué pasó? ¿Qué pasó con nuestro general?”. Y ellos no me dicen nada. Nomás me dicen de vez en cuando: “Vos tranquilo, y quedate callado. ¡Pero nosotros tenemos derechos!”, dicen ellos, “porque nuestros creole pelearon”. No porque nosotros vinimos [de] fuera. Vinimos, pero nunca vinimos como esclavos. ¿Entendés? Vinimos aquí como, dicen ahora, como maestros. Nosotros enseñamos. Enseñamos a los –cómo les decía él– los indios. Vos sabés.

Entonces cuando llegamos aquí. Digo, bueno, nos regresamos. Pero qué pasa, dicen ellos, con este mismo problema, este mismo pelearnos entre todos se quedó aquí. Y con nosotros los hijos de ellos. Tenemos derechos. Sólo peleamos por nuestros derechos. Y cuando los tenemos, ellos dicen que maten a nuestro general. Y cuando matan a nuestro general, nos lo tomamos con calma, así nomás.

Pero nosotros tenemos más derechos que esos españoles en la Costa Atlántica. Y ahora no vemos nada. No vemos ningún derecho. ¿Entendés? Mientras que ellos los que tienen más derechos son los españoles. No podemos ni hablar, porque ahora mismo yo quisiera un pedazo de tierra...

Esta Costa Atlántica, lo que ellos llaman Zelaya. Se supone que no debe llamarse Zelaya, porque el general Hodgson —dicen que nosotros tuvimos nuestro general. Zelaya fue, dicen ellos, un conquistador del lado del Pacífico. Vino de Managua llegando por la carretera. Así fue como él corrió a todos los indios rama hasta allá por el río Rama. Porque aquí lo que había sólo les pertenece a los rama. Vos sabés. Y los rama, ellos tenían miedo de pelear. Los rama anduvieron corriendo por el monte, y se quedaron en Pilla Pilla, Diamante, todo eso allá donde nace el río. Hasta que llegan a Rama Cay. Todo allá por el río Indio, todo Tourswani ...

Entonces él [el abuelo de Green] me contó, el general se fue de aquí y con él iban veintisiete valientes y se fueron al Rama y echaron a —¿cómo se llama?—Zelaya, ¿entendés? Entonces él dice, cuando Zelaya se fue de vuelta a Managua, volvió a venir, y cuando el general muere, dicen, la gente dice, ya sabés, Somoza, el viejo Somoza es el que le puso Zelaya, Zelaya Sur<sup>93</sup>. Entonces yo le digo: “¿Por qué le puso Zelaya Sur?”. “Porque —dice él— es en recuerdo de un general que se llamaba José Santos Zelaya”. “Pero a ver, decime, mi general George Hodgson luchó contra él, ¿por qué le ponen Zelaya y no quieren ponerle General Hodgson?”. Entonces él me dice: “¿Sabés qué? Mejor callate, porque esa cosa ya está lista y servida”.

Y le digo: “No, hombre. Vamos a pelear por eso hasta que lo logremos”. Yo te digo, con esta autonomía, yo digo que podemos librarla. Pero qué pasa, yo sé cuál es el significado de autonomía. (entrevista, 10 de julio de 1991)

La muerte prematura del general George fue para los creole un acontecimiento de proporciones míticas: simbolizó la muerte de la prominencia política y

<sup>93</sup> Zelaya Sur era entonces el nombre de la actual Región Autónoma de la Costa Caribe Sur.

económica de los creole en la Costa. Me han contado numerosas versiones sobre la circunstancias de la muerte del general. La mayoría incluye una conspiración en la que participaron, en varias combinaciones, los *marines* estadounidenses, la esposa del general George y los mestizos. Una de las versiones favoritas es que la esposa tenía un romance con un marine y que ellos envenenaron al general. La siguiente versión de Burt Hodgson (1991) es una variación de ese relato:

Lo que yo sé es lo que mis abuelos me contaban de él ... Lo que sé es que él luchó mucho aquí en la Costa Atlántica. Y lo que me contaron también es que a él lo engañaron. Lo engañaron para matarlo, además, a través de su esposa (entrevista, 16 de julio de 1991).

Las obras de Brautigam Beer y de Wilson plasman un retrato negativo del régimen de Zelaya, pero tratan el periodo siguiente del gobierno conservador como una etapa de relativa prosperidad y democracia. En agudo contraste con la memoria popular sobre este periodo, ninguno de los dos menciona la resistencia creole al gobierno nicaragüense. Si bien en ambos textos se abordan las revoluciones de 1909 y de 1926, ninguno de los dos acredita el accionar político de los creole. Ambos textos caracterizan esas revoluciones como confrontaciones entre el Partido Liberal y el Partido Conservador. Y ambos también le conceden considerable protagonismo a la intervención de Estados Unidos en Nicaragua durante ese periodo. El único indicio del accionar local es la siguiente declaración, un tanto vaga, concerniente al liberalismo costeño de la tesis de Wilson (1975, pp. 228-229):

No fue en Granada, cuna del conservadurismo, ni en León, cuna del liberalismo, sino otra vez en la zona atlántica, en la histórica ciudad de Bluefields, cuna de la libertad y del más puro republicanismo de Nicaragua, que se dio el grito de la revolución. (pp. 228-229)

La historia de Brautigam Beer termina con el comienzo de la revolución de 1926. Wilson, sin embargo, cubre sus efectos y los de los acontecimientos nacionales posteriores sobre la misión morava. Un elemento clave de estas narraciones es el surgimiento del general Sandino y la interacción del movimiento sandinista con los moravos. Wilson (1975) narra el acontecimiento más destacado en la memoria creole sobre los sandinistas originales denominándolos “guerrillas”:

La obra Morava en Nicaragua, en medio de estos encuentros sangrientos, sufrió también los ataques de los sandinistas ya que éstos preten-

dieron terminar con todo tipo de dominación extranjera. A los misioneros les consideraban espías. El siguiente hecho comprueba claramente estas aseveraciones. En Musawas vivía el misionero Karl Bregenzer. Los sandinistas, sospechando que estaba pasando informes acerca de sus movimientos, lo ejecutaron el 2 de abril de 1931. Digno de notar es el hecho de que antes de su ejecución, Bregenzer con su nuevo testamento en español en su mano izquierda, ya que su mano derecha se encontraba atada a uno de sus verdugos, pudo testificar a éstos acerca del camino de la salvación. Algunos rehusaron escucharle, mientras que otros lo hicieron con atención. Una vez que fue ejecutado, los sandinistas incendiaron la casa pastoral y destruyeron todo rastro de la propiedad. (p. 234)

Los creole también recuerdan esos primeros treinta años tras la Reincorporación como una época de diferenciación social y cambio demográfico. Herman Wilson (1991) presenta este relato sobre los orígenes de los creole, donde subraya el papel de los trabajadores jamaicanos como una importante fuente de los pueblos creole y como el origen de la diferenciación de clases dentro de la comunidad:

[El pueblo creole tuvo su comienzo] de la esclavitud. Y después de eso tuvieron una pequeña migración de Jamaica y de las Antillas, una vez que la esclavitud había sido abolida y la United Fruit Company había llevado mucha gente a las plantaciones bananeras, principalmente de Jamaica. Bueno, a ellos se les consideraba de clase baja; solían trabajar estrictamente en la plantación. Y la clase alta era la gente de Bluefields, que solían trabajar en las oficinas de empresas y en tiendas y en los otros empleos que había en la ciudad. Y quizá ellos tenían la piel un poco más clara que los jamaicanos que habían traído acá. Por tanto, un leve matiz marcaba una gran diferencia en su modo de pensar y de mirarte. Así es que el verdadero creole proviene de los trabajadores que trajeron y de los esclavos. Aquí no teníamos muchos esclavos, pero sí había mucha mano de obra importada.

*Yo pensaba que las familias importantes que hay ahora aquí —los Wilson, los Hodgson, los Bent, los Dixon— estaban aquí desde antes de la década de 1880.*

Bueno, ellos vinieron de la migración, también, principalmente de Inglaterra cuando Inglaterra estaba en el poder, y se casaron o tuvieron hijos ilegítimos. Y, naturalmente, cuando se regresaban a su tierra o al morir, les dejaban a sus hijos ciertas propiedades. Les ayudaron un

poco con la lectura y la escritura. Así que eran los aristócratas de la raza creole. Bueno, y ya cuando llegaron los misioneros, pues tuvieron más acceso a la educación y a un estilo de vida diferente. Por supuesto, aprendieron de sus patrones también. Más o menos fue de allí que ellos vinieron.

Teníamos varios grupos, como los Vogel, por ejemplo, que se supone que son alemanes. Y teníamos a los Jaensky, esos eran alemanes. Y teníamos a los Down y los Jackson y demás. Todos ellos eran extranjeros que se afincaron aquí y tuvieron a sus hijos aquí y muchos de ellos nunca se volvieron a ir.

Mr. Wilson siguió hablando de la élite creole y recalcó que sus orígenes eran las alianzas y la mezcla con forasteros poderosos. También situó la cumbre de su prosperidad en la década de 1920. Esto coincide con las impresiones de muchos otros creole de que fue en ese periodo cuando su comunidad fue más próspera, poco antes de la depresión internacional y de que las empresas capitalistas estadounidenses se retiraran de la Costa.

Si uno iba allá a Christian Hill, eso era cosa digna de verse. Eso sí que era de verse. Yo creo que sus mejores tiempos [de la élite creole] fueron a mediados de la década de 1920 hasta mediados de la década de 1930. Ese fue su mejor, mejor tiempo, digo yo. Antes de eso algunos de ellos estaban bastante bien, también, pero había menos gente en esa categoría. En su mayoría eran extranjeros que vinieron y se casaron con las nativas, ellos tenían recursos con qué comenzar y sus cosas y sus propiedades. Como sea, prácticamente cada creole tenía su propiedad. Muchos de ellos las vendieron, y los viejos se murieron (Wilson, 1991).

El periodo de Somoza, que siguió inmediatamente después de esta era de gran significación para los creole, no destaca en la memoria social creole. La mayoría de los creole lo recuerdan como una época sin incidentes en la Costa, marcada por la retirada del capital y las empresas estadounidenses. Los tiempos en general eran difíciles en lo económico, pero tranquilos en lo político. Al primero de los Somoza, Anastasio Somoza García, muchos lo recuerdan como una figura paternalista. Kevin Whitiker (1991) describe cómo reaccionó la gente de Bluefields ante su asesinato, ocurrido en 1956: “Hombre, quiero decirte que todo mundo estaba muy triste, todas las campanas se pusieron a doblar y todo, y toda la gente estaba muy, muy, muy alterada”.

En general, los creole recuerdan con ambivalencia la dictadura de la familia Somoza, que se prolongó por cuarentaicinco años. Según explica Kevin Whitiker (1991):

ve lo que pasó, cuando ese “Pedrón” y ellos tenían este lugar, antes de que Somoza fuera el que mandaba... uno lo pasaba mal, había guerra a cada rato, cosas estallando por aquí, estallando por allá, y después de que Somoza tomó el mando, todo estaba calmo, ya no había nada de eso, y eso es lo que la gente quería. Por eso a nadie le preocupaba si Somoza no se quitaba de allí. Todo mundo estaba contento, pues. Pero claro que había alguna gente que decía que querían un cambio, porque él se quedó allí demasiado tiempo. Incluso yo, te digo la verdad, andaba pensando que él debería darle a alguien una oportunidad, ¿sabés? ... porque cuando una persona reina de ese modo, hay otros que quieren tener su oportunidad también ... eso era lo que yo pensaba de eso. Y después de que se fue y todo eso, yo me alegré.

Los textos escritos no decían mucho sobre los Somoza. En la obra de Wilson, el periodo somocista se describe como una etapa de relativa tranquilidad en la cual la Iglesia morava podía operar en la Costa sin impedimentos, y pudo aumentar su área de influencia así como la variedad de servicios que ofrecía a los costeños.

No hay una sola narración cronológica compartida de la historia creole, aunque algunos creole son claramente muy capaces de producir una<sup>94</sup>; no obstante, la memoria social de su historia sí le brinda a la comunidad una imagen colectiva del pasado. Esta no es una historia en el sentido de una narración secuencial del pasado creole. La memoria social creole es un torbellino de sucesos, personas y relaciones significativas. De ese torbellino surge una cantidad de temas que son comunes a muchos relatos creole sobre el pasado significativo de la comunidad.

Los ancestros blancos y negros de los creole llegaron a la Costa procedentes de un lugar indefinido (por lo general Inglaterra, y a veces, África) vía Jamaica y otras islas del Caribe occidental (las Caimán, San Andrés, Providencia). Una vez en la Costa, se mezclaron con los europeos (ingleses, alemanes) y con los amerindios (rama, mískitu). Tuvieron una relación histórica positiva con la monarquía británica

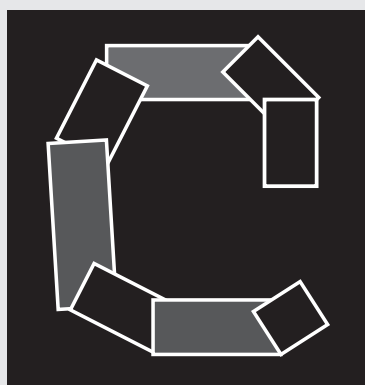
<sup>94</sup> La obra historiográfica de Robert Montgomery Hooker (1945), de Donovan Brautigam Beer (1970a–h) y de John Wilson (1975) claramente indica que, de haberlo querido, cualquiera de ellos habría podido escribir un relato académico creíble de la historia creole. La narración oral que hizo Francis Sui de la historia creole durante una conversación que se grabó en 1991 tiene todos los elementos de una narrativa académica. Su obra histórica publicada, tanto como la inédita, que datan de finales de la década de 1980, demuestra claramente su aptitud para producir una historia completa de los creole, aun cuando no ha intentado hacerla.

y con los miskitu, y una relación negativa con los españoles, y posteriormente, con los mestizos nicaragüenses. Los creole recuerdan que quienes les arrebataron su independencia fueron esos mestizos nicaragüenses, especialmente los encarnados en las figuras de Zelaya y de Sandino. Mediante la fuerza y los tratados, una sucesión de gobiernos mestizos se han apropiado de los recursos naturales de la Costa para beneficio del Pacífico, dejando a los creole en un estado de relativa pobreza y subdesarrollo.

Los creole recuerdan que tienen una historia de luchas contra esa y otras formas de opresión a manos de los mestizos. El general George Hodgson es la figura histórica creole más sobresaliente, y se le recuerda principalmente por su resistencia a la tiranía mestiza y por ser el defensor de la independencia de la Costa. Es también el padre fundador de la revolución liberal, que culminó en los regímenes de los Somoza, que eran opresivos, pero estables y paternalistas.

La memoria social creole reside en el sentido común político de la comunidad y es un componente clave del mismo. Los creole utilizan los elementos residuales de la memoria social en el sentido común para construir significados en común, y esos elementos forman parte integral del imaginario de la comunidad (Alonso, 1988). Esos elementos constituyen la base de la estructura del sentir, que, más que ninguna otra cosa, es lo que mantiene unida a la comunidad creole. Como veremos más adelante, la identidad y la política contemporánea creole derivan su legitimidad y su veracidad de su articulación con aspectos específicos de la memoria social creole.





# APÍTULO 5

## La lucha discursiva por la raza y la nación

Daisy, Charlie y yo conversábamos sobre el racismo en Nicaragua y sus manifestaciones. Aun cuando casi todos los creole dicen que existe, es difícil señalarlo con precisión. La mayoría de ellos tienen que hacer un esfuerzo para recordar casos concretos de un comportamiento abiertamente racista con ellos. Así que aquel día en que Daisy, quien es creole de Bluefields, recordaba sus experiencias con el racismo en Managua, mentalmente tomé nota de ello. Hace poco le pedí que volviera a contarme su historia. El incidente ocurrió cuando Daisy, entonces veinteañera, se fue a Managua a estudiar en la Universidad Nacional. Fue una época difícil para ella. En la década de 1980 no había universidad en la Costa. Los estudiantes costeños que aspiraban a obtener un título profesional se veían obligados a irse a estudiar a Managua o a León. Muchos de ellos fracasaban en el intento. Los costos, incluso con una beca del gobierno, sobrepasaban las posibilidades económicas de las familias. Las universidades no brindaban alojamiento, y era difícil encontrar condiciones de vida aceptables. Irse a vivir a la gran ciudad tras haber vivido en una localidad pequeña y aislada resultaba problemático.

Y además estaban las actitudes de los profesores y de los estudiantes hacia los costeños. Muy al principio de su estancia en la universidad, Daisy tuvo una conversación con otra estudiante que, si bien fue un poco más cruda de lo habitual, ejemplificaba esas actitudes.

Muchos creole, especialmente los de más edad, me relataban sus experiencias al respecto cuando yo los incitaba, aunque sus recuerdos no les vinieran de inmediato a la mente. Esos incidentes ponen en duda las suposiciones de los mestizos nicaragüenses y de otros grupos de que en Nicaragua no hay racismo.

Esa era una que siempre la tenía enfrente, estaba en mi aula, siempre andaba por ahí. ... y entonces vino esa maje y se puso a hablar con nosotras ... hablaba de los mískitu y de que los mískitu eran haraganes y cosas así. Nos la pasamos hablando de la Costa. Y yo, pues empecé a contarles de eso. De que eso no era cierto, y traté de puntualizar algunas cosas.

Después de la clase viene ella y me dice, bueno, que ella siempre había querido saber si se necesitaba pasaporte para ir a la Costa, porque le habían contado que allá la gente vivía en los árboles ... Entonces yo le

dije: “No, no necesitás pasaporte ... Sólo te montás al bus y te vas” ... La gente le contaba que allá se vivía en los árboles. Entonces le dije: “Bueno, no, yo tengo mi casa; yo no vivo en un árbol, y toda la gente que conozco tiene su casa, nadie vive en los árboles”.

Y entonces ella me dice, bueno, que ella no podía creer que yo fuera de la Costa porque yo era tan *fin*a [de rasgos finos, es decir, de fenotipo caucásico]. Yo era tan fina comparada con la gente de la Costa que yo me imagino que ella había visto en la tele o en el periódico, porque no creo que ella hubiera visto muchos [costeños] ... Entonces le digo que yo pensaba que eso era —vos sabés, le digo: “Eso fue un señalamiento racista, y no me parece bien”. Y entonces ella dice: “¿Por qué?”, dice, “es que es cierto, porque yo veo unos negros negros y vos no sos —vos sos bien finita y hablás español muy bien”. Entonces yo, pues me molesté, porque sabía que de nada serviría hablar con ella. Así que nomás le dije que no se me acercara. Ella era racista y yo no iba a aceptar eso.

Ella ni siquiera sabía de qué le hablaba. Entonces va donde Marta [una amiga mestiza]. Se queja con Marta, y Marta le dice: “¿Qué le dijiste?”. Y ella dice: “Bueno, yo nada más le pregunté si se necesita pasaporte para ir allá y si la gente vive en los árboles, y también le dije que ella es fina y que habla bien el español, y ella se enojó”. Entonces Marta le dice: “Pues se enojó con razón. Cómo se te ocurre decirle eso a la mujer. Eso es racista”. Entonces ella dijo que sólo Marta y yo veíamos eso como racista. Ella sólo estaba preguntando.

... Ella pensaba que estaba siendo muy amable conmigo. Le dijo a Marta: “Le dije que ella es distinta, porque es inteligente y bonita”. Y Marta le dice: “Eso es lo que es racista”, pero ella no lo entendió.

\*\*\*

Todas, o casi todas las iniciativas y contribuciones, aun cuando adquieran formas alternativas u opositoras, están en la práctica vinculadas a lo hegemónico: ... la cultura dominante... al mismo tiempo produce y limita sus propias formas de contracultura.

—Raymond Williams, 1977, p. 114.

Una idea fundamental de este libro es que el sentido común político creole, del cual se generan las identidades y las políticas creole, se construye a través de varios procesos históricos interrelacionados. Entre los más importantes están las representaciones discursivas de los nicaragüenses del Pacífico acerca de la Costa Atlántica, de su “minoría” poblacional (los costeños) y de su relación con la nación nicaragüense. Esas representaciones apoyan el sistema nicaragüense de clase, raza y estratificación étnica, así como el nacionalismo nicaragüense dentro del cual maniobran los costeños y que tiene un importante papel en la formación de su sentido común político.

En este capítulo se analiza ese proceso representacional al presentar el lugar de los creole y los mískitu en las maniobras políticas y en los imaginarios nacionales de tres distintos sectores de las élites políticas del Pacífico en el transcurso de dos décadas. Este análisis indica que, si bien suele haber similitudes básicas entre ellos, los racismos y los regionalismos de los mestizos son múltiples. Por otra parte, son diferentes los modos en que las élites nicaragüenses representan a los creole y a los mískitu como marginales e inferiores. La racialización de los creole como “africanos” y su asociación simultánea con las internacionalmente prestigiosas culturas anglas hace que sean “no nacionales”, y por tanto, más ajenos y amenazantes que los “indios” mískitu, que son percibidos como “sub-nacionales” e “indios”. Por otra parte, el carácter distintivo de las luchas políticas de cada élite y las coyunturas específicas dentro de las cuales opera cada una de esas élites han producido una serie de discursos racistas cualitativamente diferentes acerca de los creole y los mískitu.

Este capítulo sigue los análisis críticos del nacionalismo en América Latina que se enfocan en las formas de exclusión racial y cultural que se practican contra las poblaciones de ascendencia africana, y que son a la vez promovidas y negadas por las nociones de mestizaje, la idea de la creación de un pueblo único a través de formas particulares de mezcla racial y cultural (Hanchard, 1994; Stutzman, 1981; Wade, 1993; Wright, 1993). En América Latina, las construcciones de la élite acerca de la identidad nacional típicamente elogian y promueven procesos de mestizaje, imaginando a la ciudadanía como un grupo homogéneo de pueblos mixtos de origen europeo e indígena (y ocasionalmente africano), unificados por la cultura y el idioma de España, así como por las tradiciones del folklore indígena que se consideran como propias de cada país. En ese marco, el pasado indígena suele glorificarse como el espíritu ancestral de la nación, aun cuando a los pueblos indígenas contemporáneos se les sigue considerando primitivos, marginales, y —en tanto que conservan idiomas, culturas e identidades distintas— se piensa

que son también una amenaza a la integridad de la nación. Las construcciones del mestizaje, sin embargo, rara vez reconocen la contribución de los pueblos de ascendencia africana a la composición racial de la nación, ya sea que se refieran a su precario presente o a su sacrosanto pasado (Wade, 1993; Wright, 1993)<sup>95</sup>.

En varios aspectos importantes, Nicaragua ha seguido ese patrón general. Durante el siglo XX, y en especial durante los regímenes somocistas, el Estado y la élite consolidaron lo que Gould (1993) describe como el “mito de la Nicaragua mestiza, una creencia colectiva de que Nicaragua había sido una sociedad étnicamente homogénea desde el siglo XIX” (p. 395). El mestizo como símbolo de la identidad nacional nicaragüense reivindica simultáneamente la herencia cultural española y enaltece las raíces indígenas en las civilizaciones precolombinas de los chorotega y los nicaragua (Cuadra, 1971).

Es importante señalar que el “mito de la Nicaragua mestiza” se refiere a la porción del Pacífico de la nación, más que a la Mosquitia, con sus muy visibles poblaciones indígenas y negras. En esta singular “topografía moral” (Taussig, 1987, p. 253) o “geografía cultural” (Taussig, 1993, p. 51) que es constitutiva de la historia y el nacionalismo nicaragüenses, los problemas concernientes a la diferencia racial y cultural están estrechamente vinculados a los problemas que atañen a la región y el territorio. Mi análisis, por tanto, aborda la inseparable relación entre la posición de los pueblos indígenas y negros dentro de la nación y la forma en que el discurso mestizo nicaragüense construyó la Mosquitia como región.

En Nicaragua, la población indígena, en particular los mískitu, han figurado en ese discurso de un modo mucho más destacado que los creole, cuya herencia africana y cuyas prácticas culturales identificadas como anglos los han hecho particularmente sospechosos de no ser ciudadanos plenos de la nación. Esto contrasta con la situación en otros países latinoamericanos que tienen una considerable población negra, como es Colombia, donde a los indios se les considera “más extranjeros y distintos” que los negros (Wade, 1993, p. 20). Tales diferencias señalan el valor de los análisis etnográficos cuidadosos acerca del discurso de la raza y la nación, y acerca del lugar de los negros en América Latina dentro de ese discurso.

<sup>95</sup> Son excepciones de esta regla Brasil y Cuba, donde las élites se han apropiado de las formas “africanas” de cultura expresiva en sus construcciones de la identidad nacional.

## **El régimen somocista y la Costa Atlántica**

A finales de la década de 1960 y principios de la siguiente, tras diez años de crecimiento sostenido, sobrevino una crisis en el proyecto económico agroindustrial de Nicaragua, a raíz de los precios inestables de las materias primas, la inflación global, la recesión económica internacional, el colapso de los acuerdos comerciales regionales y los problemas estructurales internos. Esa crisis, que empezó con lentitud pero se exacerbó con el catastrófico terremoto del año 1972 en Managua, ocasionó un aumento en las tasas de desempleo, inflación, endeudamiento, además de corrupción estatal y un descenso generalizado en la calidad de vida. Al mismo tiempo, el régimen de Somoza, ahora bajo la dirección de Anastasio Somoza Debayle (Tachito), aprovechó su posición militar y política para mejorar las condiciones económicas de sus seguidores a expensas de otros sectores de la burguesía nacional, y para aplastar cualquier oposición (Bulmer-Thomas, 1987, pp. 195–229; Chamorro Z., 1982, pp. 44–45).

En tales circunstancias, la Costa Atlántica fue objeto de una renovada atención económica. Los planificadores nacionales la veían como una posible fuente de productos industriales para la exportación, en especial madera, pulpa de madera, papel y mariscos, y como un sitio con potencial turístico (“Camarógrafos franceses”, 1969, p. 6; Vilas, 1990). Con la intención de hacer efectivo ese potencial, el Estado somocista, con el apoyo financiero y técnico de agencias extranjeras y no gubernamentales, emprendió una serie de proyectos de desarrollo de gran envergadura. Además, la familia Somoza hizo una cantidad de inversiones cuantiosas y muy publicitadas en varios ramos, desde pesquería y agricultura, hasta transportes y turismo.

La Costa, que en las tres décadas anteriores había aparecido y desaparecido del foco de la atención nacional (ver Ramírez, 1942), a finales de la década de 1960 volvió a ser motivo de interés. Los medios de la capital publicaron reportajes sensacionalistas sobre varios incendios y huracanes devastadores. Hubo tensiones territoriales internacionales y francas disputas —con Honduras por una enorme zona en la región de río Coco, con Colombia por las islas y arrecifes del Caribe, y con Costa Rica por el río San Juan— que también atrajeron la atención nacional. Todo esto, combinado con el lanzamiento desde Puerto Cabezas de la invasión de la Bahía de Cochinos en Cuba, sumado a la necesidad de dotar de tierras agrícolas a los campesinos desplazados y desarraigados por la concentración de las tierras para el cultivo de algodón, más la atención internacional centrada en los pueblos “minoritarios” a raíz del movimiento por los derechos civiles en

Estados Unidos, situó a la Costa Atlántica como objeto de la atención nacional a finales de la década de 1960.

En ese periodo, *Novedades*, (el diario oficial del Partido Liberal Nacionalista) publicó varios artículos y editoriales sobre la Costa y los costeños. En 1969, el presidente Anastasio Somoza Debayle, mostrando un interés inusitado en la zona, hizo por lo menos tres visitas oficiales a la Costa Atlántica. El proyecto del régimen de Somoza con respecto a la Costa era “transformista”, en la medida en que se representaba a los costeños como los “otros” marginales a los que había que asimilar culturalmente como mestizos pertenecientes a la nación nicaragüense, y en ese sentido, los transformaba.

En los discursos que pronunció ante los costeños, Tachito describía a la Costa como una enorme zona rica en recursos que no se había incorporado a la nación, y como un gigantesco potencial económico para su régimen y para el país (“Camarógrafos franceses”, 1969, p. 6). La principal preocupación del Estado somocista eran las “obras de progreso cultural y material para la Costa Atlántica” (“En partido espectacular”, 1969, p. 1). A los costeños indígenas se les representaba como impedimentos para el desarrollo y el progreso regional y nacional. En ese discurso, asomaba flagrante la idea de que los costeños eran seres esencialmente incultos y atrasados, y que padecían “sub-desarrollo cultural”<sup>96</sup>. A los “modernos” y “civilizados” mestizos del Pacífico se les veía como una fuente de conocimiento y cultura muy necesaria para el desarrollo de los costeños y para su incorporación a la moderna nación nicaragüense.

En un discurso que pronunció ante una multitud mayoritariamente miskitu en Waspam, una ciudad comercial a orillas del río Coco, Somoza proponía una renovación total de la población miskitu con el claro objetivo de que pudieran “desarrollarse” como campesinos mestizos.

... en esta apartada región ... el Proyecto Piloto, a vosotros jóvenes, os enseñó a leer, os enseñó a tomar actitudes sanitarias, a vosotros los viejos, os enseñó a dar de comer a vuestros hijos sanamente, os enseñó a leer, en fin, hizo cuanto pudo para incorporar en esta tribu nicaragüense todos aquellos avances técnicos nuevos que necesitan los pueblos para que de allí arranque el desarrollo ordenado, el desarrollo sano ... Venimos a comenzar una lucha, que es la de fincar a vosotros, que por tradición y costumbre sois nómadas ... con la asistencia técni-

<sup>96</sup> A. Somoza D. citado en “Presidente Somoza” (1969, p. 4).



ca, con la incorporación de los nuevos métodos de agricultura, la tierra donde van a estar fincados ... será ahora productiva<sup>97</sup>.

Somoza describía el modo de vida de los miskitu con sólo dos palabras: *tribal* y *nómada*; palabras cargadas de connotaciones negativas de atraso y falta de civilización. Presentaba los modos de vida miskitu, en general, como una serie de ausencias, una entidad indiscernible, un terrón de arcilla que podría convertirse y se convertiría en una forma útil, valiosa, moderna.

La receta paternalista y despectiva de Somoza para superar el “subdesarrollo cultural” de los miskitu y su consiguiente pobreza se basaba en las percepciones estereotipadas que tenían muchos mestizos nicaragüenses sobre las culturas indígenas. Una enunciación explícita de esa representación se encuentra en una de las pocas descripciones —impregnada de retórica desarrollista— que se publicó en *Novedades* sobre los estilos de vida miskitu. Describe una imagen mítica, genérica y sumamente estilizada de un paraíso primitivo habitado por gente indolente de la Edad de Piedra que vive de la abundancia natural de la tierra:

... [los miskitu] diluyen indolentemente su frugal existencia ... un pueblo trashumante con lengua propia, que se alimenta de la frutilla de una palma y que emplea el arco y las flechas para pescar, armas éstas impropias de la civilización actual... un pueblo misterioso cuyo origen constituye un enigma ... la exuberancia de nuestra selva tropical y las tumultuosas corrientes de nuestros ríos, cuyos paisajes imponentes deban la impresión de que alguna época primitiva había quedado en ellos detenida y reacia a someterse al proceso natural de la evolución. (“Proyecto Piloto del Río Coco”, 1969, p. 16)

Pese al talante despectivo de muchos de esos comentarios, Tachito se tomó la molestia de aclarar que él no tenía prejuicios contra los indígenas costeños. En varios discursos mencionó con aprecio el respaldo que recibió de los votantes de la Costa Atlántica durante su campaña. Más aún, en varios discursos ante los costeños, Tachito proclamó que él y su gobierno no discriminaban a nadie por motivos raciales:

<sup>97</sup> A. Somoza D., citado en “Reincorporación de la Mosquitia”, (1969, p. 8). Somoza se refiere aquí a dos grandes proyectos. Primero, el Proyecto Piloto de Castellanización, patrocinado por la Unesco, era un proyecto de alfabetización que también tenía como objetivo la hispanización, civilización y nacionalización de los miskitu. Ese discurso anunciaba asimismo el comienzo de la Francia Sirpi, zona donde se reasentaría a varias comunidades miskitu que habían perdido el acceso a su zona agrícola al otro lado del río Coco por la resolución de la disputa territorial con Honduras. A esos miskitu se les reasentaría, se les financiaría y se les enseñaría a ser productores campesinos mestizos.

... la humanidad, no importa de dónde venga, qué color tenga y qué raza ostente, esa humanidad cuando se le da mano desinteresadamente [léase: la mano de Somoza], responde con una fuerza y una virilidad tal, que da esperanzas de decir que algún día viviremos todos en paz y contentos. (A. Somoza D., citado en “Reincorporación de la Mosquitia”, 1969, p. 8).

Por añadidura, al hablar ante un público miskitu durante su viaje a la Costa en 1969, Tachito leyó fragmentos de su discurso en miskitu. Este gesto populista en modo alguno desmentía su visión peyorativa del pueblo miskitu, sino que, en cierta medida, legitimaba el idioma y la identidad de los miskitu.

Esto nos conduce al meollo de las percepciones somocistas sobre los costeños. Por una parte, los nicaragüenses son los poseedores de la “civilización hispánica” (“La Costa Atlántica”, 1966). Por otra parte, la herencia racial nicaragüense es “indo-hispánica” (Comisión de Desarrollo de la Costa Atlántica, 1966, p. 8). No se niegan las raíces indígenas de la nación, y en ocasiones incluso se ensalzan selectivamente en boca de los mestizos nicaragüenses. De ello se sigue, pues, que si bien su pureza racial india es una desventaja, los costeños indígenas tienen potencial para ser nacionales nicaragüenses. Por ejemplo, en 1969, durante el discurso con que inauguró la escuela vocacional de Rosita, una ciudad minera en el interior de la región de la Costa Atlántica, Tachito declaró que “este Instituto Vocacional ... representa el hecho de sacar del sub-desarrollo cultural a *nosotros los nicaragüenses*, que Dios nos puso aquí antes de que viniera el español y el inglés” (citado en “Presidente Somoza”, 1969, p. 4, énfasis añadido).

Así, la principal debilidad nacional de los miskitu —como la de otros pueblos indígenas del país— estriba en su falta de civilización hispánica. Esta afirmación se comprueba en la manera en que el discurso somocista utiliza frases tales como “subdesarrollo cultural”, “progreso cultural”<sup>98</sup> y “bajo nivel cultural” al referirse a los pueblos indígenas de la Costa. En ese discurso, la “cultura” se conceptualiza de modo similar a lo que Raymond Williams (1983) afirma que se utiliza en italiano y en francés: como un “proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético”, y como el elevado estatus de las “obras y las prácticas que representan y sostienen” este proceso de desarrollo, entendido como un avanzar de lo primitivo a lo “culto” o “civilizado” (pp. 90–91). La población indígena amerindia se representaba como carente de una cultura propia en el sentido antropológico

<sup>98</sup> “Subdesarrollo cultural” según A. Somoza D., citado en “Reincorporación de la Mosquitia” (1969, p. 8); “progreso cultural” en “En partido espectacular” (1969, p. 1).

contemporáneo de “un modo particular de vida” (Williams, 1983, p. 90). Más bien se pensaba de ellos que vivían en una condición primitiva casi genérica, misma que se mitigaría conforme se desarrollasen culturalmente, y que ellos tendrían que superar si querían desarrollarse en lo económico.

En este caso, “civilizado” o “culto” significa adoptar los modos modernos de los mestizos nicaragüenses. Esto es muy evidente en la petición que Alba Rivera de Vallejos (diputada mestiza del Partido Liberal Nacionalista en Waspam; 1969) dirigió a Somoza: “Es por eso, señor Presidente, que te pido para estas nuevas generaciones, que tratan de salir de la antigua condición primitiva... para rendir a los grupos antaño marginados, el mensaje de la civilización” (p. 13). Por tal motivo, en el discurso somocista, el modo característico de vida de los miskitu nunca se denomina “cultura”, y del idioma miskitu se dice que es un dialecto. Esa es también la razón por la que, en los abundantes materiales somocistas que revisé para este libro, no se encuentran descripciones etnográficas sustanciales de los modos indígenas de vida. Para todos los efectos, la cultura miskitu, en el sentido antropológico de un modo de vida único y válido, no existía para los somocistas; los otros habitantes indígenas de la Costa no se mencionaban y no eran visibles.

Los creole presentaban otro tipo de problemas para los nacionalistas somocistas. A los negros de ascendencia africana se les consideraba racialmente ajenos a la nación, ya que la mayoría de los mestizos nicaragüenses no creían tener ninguna herencia africana. Como en otras partes del mundo, la herencia africana por lo general se desdeñaba; sin embargo, en términos culturales, si bien las masas somocistas consideraban que los creole eran “subdesarrollados”, se les asociaba con la “civilización” angla, y se suponía que se encaminaban a esa “civilización”. Para la identidad racial y cultural nicaragüense, las personas de ascendencia africana, en contraposición con los amerindios, eran radicalmente ajenas, no nacionales (Comisión de Desarrollo de la Costa Atlántica, 1966, pp. 7–8).

Por consiguiente, los creole son ignorados en el discurso somocista oficial. En los discursos de Somoza y en los de otros funcionarios del Partido Liberal de cualquiera de las dos costas no se hace mención alguna de los creole, de la cultura creole, ni del inglés (o inglés creole) como un idioma que se habla en la Costa. En los artículos que describen las visitas de Estado a la zona, ni en ningún artículo de *Novedades* durante 1969 se menciona a los creole, ni se hace referencia alguna a ellos. Eso a pesar de que Tachito visitó Bluefields, la ciudad más grande e importante de la Costa, donde los creole eran entonces mayoría abrumadora; allí

habló ante multitudes donde los creole tienen que haber sido predominantes<sup>99</sup>. También visitó Puerto Cabezas, y las comunidades del distrito minero, todas las cuales tenían poblaciones creole muy numerosas en esa época. En el discurso somocista sobre la nación, los creole siguieron siendo invisibles en esencia.

### **El surgimiento de un bloque alternativo**

El continuo estancamiento económico de Nicaragua y la creciente dependencia de Tachito en las medidas represivas para acaparar el poder político y económico, en especial tras el terremoto de 1972 (Millett, 1977, pp. 229–237), suscitaron un movimiento de oposición que iba cobrando fuerza. El movimiento surgió de un sector de la élite que poco a poco fue forjando alianzas con la jerarquía de la Iglesia católica, con elementos antisomocistas de la clase media y la clase trabajadora urbana, y con algunos sectores del campesinado. En esta emergente lucha civil (“guerra de posición”) lo central era la elaboración de un conjunto alternativo de prácticas e ideas (una “hegemonía alternativa”) que pudiera ser la base consensual para forjar una nueva alianza (bloque histórico) que desafiara la dominación de Somoza en el país. Quienes protagonizaron el surgimiento de este proyecto político reformista, que se basaba en una ideología social cristiana similar a la de los movimientos de la democracia cristiana que descollaban en toda América Latina, fueron un grupo de personas progresistas de la élite económica y social nicaragüense (la burguesía) y de profesionales de clase media. Pedro Joaquín Chamorro Cardenal, miembro de una familia de la élite conservadora de Nicaragua, fue la figura más destacada de esta alianza alternativa, y su periódico, *La Prensa*, fue el portavoz principal de ese movimiento (Chamorro Z., 1982).

Los elementos principales de esta alternativa hegemónica emergente eran las demandas de “democratizar las estructuras del Estado, descentralizar el poder económico y lograr justicia social” (Chamorro Z., 1982, p. 53). Por ejemplo, en un editorial de 1973, P.J. Chamorro C. arremetió contra la falta de “igualdad de oportunidades”, el “despotismo” y el “nepotismo” de que adolecía Nicaragua bajo el dominio de Somoza (“Igualdad de oportunidades”, 1973). Esas ideas coincidían con la retórica del ala liberal del Partido Demócrata estadounidense en materia de política exterior en esa época. El movimiento antisomocista se valía de eso en sus llamamientos a Estados Unidos para que cesara su apoyo al régimen de Somoza<sup>100</sup>. Paradójicamente, dentro del país esas ideas se combinaban asimismo

<sup>99</sup> Se reporta que en 1964 el 70% de la población de Bluefields era creole (Incer en Pérez Valle, 1978, p. 364).

<sup>100</sup> El régimen de Somoza en general contaba con el firme apoyo del gobierno estadounidense en ese periodo. Esa relación

con un vigoroso nacionalismo nicaragüense que representaba a Somoza como el agente local del poder imperial. En otro editorial P. J. Chamorro (1970a) increpaba a las administraciones republicanas de Estados Unidos:

... sino que domina económicamente a los países pequeños ... pues ese sistema es una constante catástrofe para Nicaragua y en gran parte se mantiene, continua, debido a la política de Estados Unidos, los cuales con todo y decirse no interventores siempre han intervenido en nuestros asuntos (Chamorro, 1970a, p. 2).

Como parte del proceso de reinterpretación y negociación que implicaba la lucha para crear y consolidar un nuevo consenso nacional en torno a ellos y sus ideas, los intelectuales de este bloque opositor intentaron alterar la ideología hegemónica del nacionalismo nicaragüense. Más específicamente, transformaron la amalgama de raza, clase y etnicidad en que se basaba la ideología del nacionalismo nicaragüense, particularmente en cuanto al modo de aplicarla a los costeños de ascendencia amerindia y africana.

En las páginas siguientes utilizo materiales de *La Prensa*, el diario nacional que Pedro Joaquín Chamorro dirigía y publicaba, para ilustrar esas ideas emergentes acerca de la Costa Atlántica, y en particular acerca de los creole. Me he concentrado en la etapa de 1969 a 1972, el periodo formativo crucial de ese proyecto político reformista. En los años restantes de esa década de 1970, durante la lucha prolongada contra el régimen de Somoza, la escena política nicaragüense estuvo dominada por la consolidación de ese proyecto. A finales de esa década, las ideas alternativas que ese grupo opositor había consolidado se habían convertido en el cimiento discursivo hegemónico que mantuvo unida a esa alianza, dispuesta a desafiar al gobierno somocista en una guerra militar sin cuartel (“guerra de maniobras”) liderada por el FSLN.

### **Hegemonía alternativa y representaciones de la Costa**

Las representaciones somocistas de la Costa Atlántica tenían similitudes importantes con las de la burguesía reformista nacional. En ambas, la región de la Costa Atlántica estaba apenas tenuemente integrada en lo territorial y en lo

---

fue sumamente inestable durante la administración Kennedy, que contribuyó a impedir que Tachito, de quien Kennedy en una ocasión dijo que era el “co-dictador de Nicaragua”, sucediese a su hermano Luis en la presidencia. Tachito mantenía vínculos muy cercanos con los republicanos conservadores, especialmente con Richard Nixon, de quien se dice que la familia Somoza le donó un millón de dólares para su campaña de reelección en 1972 (Diederich, 1981, pp. 64,67–68, 88–89). Por otra parte, Chamorro Cardenal tenía vínculos con los liberales, como el columnista Jack Anderson del *Washington Post*, y era un gran admirador de los Kennedy (Chamorro Z., 1982, p. 168).

cultural a la nación nicaragüense. De hecho, muchos artículos de *La Prensa* se referían a esa zona casi como si se tratara de otro país:

En Santo Tomás sentí la inquietud que he sentido en todas las fronteras. Al amanecer me preparé para continuar el viaje, entraría en algo así como la segunda parte, [o] a la otra parte, y no quiero ser duro, a otro país. (Alemán Ocampo, 1969, p. 1b)

El bloque alternativo también representaba a la Costa como una vasta zona abundante en recursos naturales y con gran potencial económico. Esto hacía que la falta de integración territorial fuese particularmente sensible para los mestizos nicaragüenses en general, y fue motivo de preocupación para Pedro Joaquín Chamorro C., quien escribió en *La Prensa* un editorial al respecto (Chamorro, 1970a, p. 2).

Igual que en el discurso somocista, el vasto potencial de la Costa se contrastaba con lo que se consideraba que era su estado de pobreza, atraso y marginalidad económica (Balladares, 1969, p. 16). Sin embargo, para el grupo opositor, el “problema” de la Costa era un frente más en la batalla contra el bloque somocista. Ellos asociaban la falta de desarrollo de la Costa y el consiguiente problema de su incorporación material a la nación con la inacción y corrupción del gobierno (así como con la rapiña capitalista), más que con la naturaleza incivilizada de sus habitantes, los subnacionales, los no nacionales, los “otros”. Chamorro Cardenal llegó a decir que el resentimiento de los costeños ante la indiferencia que les mostraba el Estado somocista era la causa principal de los sentimientos separatistas que pudiesen existir en la Costa Atlántica (1970a):

los costeños vayan acumulando una especie de resentimiento por ese abandono real, ... que ya dura una buena cantidad de años, y del resentimiento pasen algunos de ellos, aun sin darse cuenta, a manifestar un cierto desapego por el resto de Nicaragua, sintiéndose fracción casi separada del país. (p. 2)

Entre 1969 y 1972, *La Prensa* abundaba en artículos y editoriales donde eran persistentes los señalamientos sobre el abandono gubernamental de la Costa Atlántica y la codicia y corrupción del gobierno y de los altos cargos militares. Por ejemplo, el 9 de octubre de 1969, *La Prensa* proclamaba en su primera página:

### Chorrea Sangre lo de la Costa

Intereses de altos funcionarios; “mordidas” de cincuenta mil mensuales y gente armada que compra tortugas.

Los intereses personales de altos funcionarios del Gobierno que se aprovechan de su posición y la aceptación de la mordida por altos militares, son dos de los factores influyentes en la explotación irracional de nuestras riquezas naturales en la Costa Atlántica, sin beneficio para el Fisco.

Se publicaron también muchos artículos denunciando la explotación que padecían los costeños y la sobreexplotación y agotamiento de los recursos naturales de la Costa a manos del capital nacional e internacional (que supuestamente estaba regulado por el Estado somocista). Por ejemplo, el corresponsal de *La Prensa* en Bluefields denunciaba a las empresas mineras estadounidenses y canadienses que operaban en el norte de la Costa con autorización del Estado:

Estas compañías nunca han cumplido con el famoso artículo No. 85, ya que tantos nicaragüenses de la raza miskita y blanca y de color, han sido tratados mal en pago, comida y asistencia médica... nicaragüenses que humildemente son explotados y mirados sin misericordia. (García, 1971, p. 20)

También se ocupó de las empresas madereras que operaban en la Costa sur, en los siguientes términos: “Los bosques de esta zona están agotados, debido a que no se cumple con la Ley de Reforestación; e igualmente ocurre con los minerales, cuyo producto se exporta, sin dejar dinero en pago de impuesto, ni ningún otro beneficio” (García, 1970, p. 1).

Muchos de esos artículos vinculan a la familia Somoza directamente con los intereses económicos de las empresas extranjeras que saqueaban la Costa<sup>101</sup>. Mientras el discurso somocista hacía hincapié en la amenaza que representaban los británicos y los costeños para la soberanía política y cultural de Nicaragua en la Costa Atlántica, *La Prensa* enfatizaba la amenaza estadounidense y somocista para la soberanía económica y política de Nicaragua en la zona (R. Sevilla en Ramírez, 1942, p. 55; S. Zúñiga en Ramírez, 1942, p. 69). Eso encajaba muy bien

---

<sup>101</sup> Ver, p. ej., “Alcaldía de Bluefields” (1970, p. 17).



con la crítica nacionalista de la oposición acerca del apoyo imperialista de Estados Unidos al régimen de Somoza.

La Prensa, y en particular P. J. Chamorro, fustigaban un punto débil de Somoza: diez años antes había perdido un territorio al norte del río Coco, que ahora era de Honduras. En una serie de artículos sobre las comunidades miskitu del río Coco, publicados en 1970 bajo el título “Pobreza y esperanza en nuestra frontera recortada”, Chamorro Cardenal vapuleaba al régimen de Somoza por la pérdida de ese territorio. Para él, era un ejemplo más del daño a la integridad territorial de la nación y al bienestar de los costeños ocasionado por la incapacidad del régimen de Somoza para gobernar la Costa y la nación.

La sólida relación que se manifestaba en el discurso somocista entre la amenaza que representaba para la nación territorial esa Costa Atlántica no integrada y sus ocupantes premodernos, subnacionales y no nacionales, quedaba acallada en el discurso alternativo emergente. Como parte del ataque de la oposición al somocismo, el problema de la integración económica y territorial de la Costa Atlántica a la nación se achacó a la ineficiencia, falta de voluntad y corrupción del régimen somocista, en combinación con la desenfrenada explotación ejercida por el capital internacional aliado. La idea de la oposición de que el Estado nacional debería intervenir para ejercer el control sobre el territorio, así como intervenir contra el capital nacional e imperial para beneficiar a los costeños, era una novedad. Dejar de culpar a los costeños por el subdesarrollo de la Costa para inculpar en cambio al gobierno por su ineptitud y sus relaciones de explotación económica, fue la base en la que el bloque alternativo logró afianzar su potencial para enmendar el statu quo.

Además, el bloque alternativo preconizaba los intereses de los costeños a fin de reclutarlos. *La Prensa* se convirtió de hecho en el vehículo de las voces costeñas que criticaban las actividades del gobierno y del empresariado en la Costa. Por ejemplo, en un artículo de 1972, Frank Hodgson, recién elegido alcalde creole de Bluefields, hizo una declaración que nunca hubiera podido aparecer en *Novedades*, aunque él era miembro del Partido Liberal Nacionalista (en Barreto Pérez, 1972): “Esta zona es muy rica, pero las riquezas son sacadas de aquí y a nosotros nada nos queda. Las compañías nacionales y extranjeras explotan la zona, sin dejarnos beneficios a los blufiños” (p. 12).

En 1970 *La Prensa* publicó una carta de un grupo de trabajadores miskitu del tuno (una resina vegetal) que se quejaban de la explotación de que eran objeto

por parte de una empresa estadounidense en asociación con el marido de una diputada regional del Partido Liberal Nacionalista:

Como es del conocimiento de nuestro gobierno y de todas las principales autoridades del país que en Waspám hay una planta procesadora de “una goma” que se llama—“Tuno”— y que el dueño o socio es un norte americano llamado H.W. Kerr que a pesar que se hecho millonario aquí en el rio Coco y a costas de nosotros los miskitos no tiene compasión [sic] para nosotros. Nosotros los miskitos que nos metemos al monte por meces [sic] a extraer la leche de estos arboles [sic] expuestos a que nos caigamos de los arboles, expuestos a todos los peligros que pueden existir en las montañas y sin embargo cuando llevamos dicha goma a vendércela [sic] al condenado gringo nos las pone un poco de trabas, nos dice que está mal cocinada que contiene un 75% de humedad o que tiene mucha tierra o que tiene piedras y por último nos las pagas a 1.60 o 1.65 la libra. (“Miskitos del Río Coco”, 1970)

Los dos aspectos nuevos más impactantes del discurso alternativo sobre la Costa fueron la creación de un espacio donde los costeños podían hablar en defensa propia, y el surgimiento de una ecuación de intereses entre los grupos raciales/culturales de la Costa Atlántica y los intereses nacionales.

La postura modificada de la oposición acerca de la fuente de la ambigüedad territorial de la Costa Atlántica, así como las influencias antirracistas internacionales, abrieron un espacio discursivo donde renegociar la relación de los costeños con el nacionalismo cultural nicaragüense. Ese espacio coincidió con la aspiración política práctica del bloque alternativo: hacer de esos otros nacionales unos portadores creíbles de las luchas políticas del país. No obstante, para cumplir ese fin había que renegociar la idea del nacionalismo nicaragüense. Había que evitar la retórica etnocéntrica, asimilacionista y marginalizante del discurso somocista, en el caso de los mískitu, y en el caso de los creole, su silenciamiento, y elaborar un discurso más positivo e inclusivo acerca de las poblaciones de la Costa.

*La Prensa* publicó muchos artículos que ilustraban el proceso por el cual se había reconfigurado el lugar de los costeños en la construcción del nacionalismo cultural nicaragüense. En 1970, *La Prensa* publicó tres series con un total de cincuenta artículos sobre la Costa Atlántica, además de sus habituales reportajes periodísticos sobre la zona. Según Pedro J. Chamorro Cardenal (1970f), esas series representaban

... una contribución más a la integración verdadera de la Costa Atlántica con el resto del país ... para hacer realidad ese anhelo, se necesita antes que todo, una integración espiritual verdadera, que presupone el conocimiento y enseñanza de su historia, dentro de la historia Patria. [Con esos artículos] *La Prensa* cree haber puesto la primera piedra en este camino. (p. 2)

La serie de ocho artículos de Chamorro, titulados “Nuestra frontera recortada”, escritos tras un viaje de cinco días a la zona baja del río Coco, es un ejemplo convincente de los esfuerzos que hicieron los intelectuales del bloque alternativo para reposicionar a los miskitu dentro de la nación nicaragüense.

Es importante hacer notar que esa misión formaba parte de un amplio proyecto para redefinir el nacionalismo nicaragüense. Un aspecto central de ese proceso fue que los miembros de ese grupo ubicaron la identidad nacional en el personaje y la cultura del mestizo campesino. Para distinguir esa identidad de la de otras naciones herederas de la cultura hispánica, esos intelectuales excavaron y enaltecieron la peculiaridad de las raíces indígenas nicaragüenses de esa cultura mestiza (ver, p.ej., Cuadra, 1971). En ese proceso, la construcción de la “nueva historia indo-hispana de Nicaragua” (Cuadra 1971, p. 20) difería de la concepción antes dominante de la cultura nacional nicaragüense como una cultura hispánica re-creada a la que se asimilaban las razas indígenas subnacionales.

En el primero de sus artículos de “Nuestra frontera recortada”, Chamorro Cardenal (1970b) no se demora en declarar la identidad nicaragüense de los miskitu: “El hombre era un miskito, es decir, uno de los 15 o 20 mil nicaragüenses que pertenecen a esa raza misteriosa” (p. 1b). En toda esa serie, así como en un artículo adjunto del columnista Horacio Ruiz (que narraba la presentación en público de los hallazgos del viaje de Chamorro), esa aseveración se basaba en reinterpretaciones de la historia y la cultura miskitu. Tras declarar la identidad nicaragüense de los miskitu, Chamorro Cardenal (1970b) reinterpreta la memoria social de ese grupo sobre sus propios orígenes y hace de la historia de ellos la historia de la nación: “¿De dónde son originarios los miskitos? ... Eso es un misterio ... Parecen proceder de razas indígenas chontales, desplazadas hacia el noreste del país por otras migraciones” (p. 1b). Esto sitúa a los miskitu no sólo como indios —y por tanto, sujetos racializados con potencial nacional— sino como indios de la región del Pacífico de Nicaragua que tienen una relación histórica con el territorio nicaragüense y un parentesco de sangre con los mestizos que se puede

rastrear: “los nicaragüenses que ostentan la rectoría del país” (1970b, p. 1b)<sup>102</sup>. Chamorro además cuestiona directamente la mezcla históricamente problemática de los miskitu con africanos y otros pueblos, mediante reiteradas referencias a los rasgos fenotípicos y culturales de los indios, afirmando que estos rasgos se preservaron pese a su mestizaje histórico<sup>103</sup>: “... los miskitos son ahora, en gran parte, un pueblo indígena que ha mezclado su sangre con europeos, orientales y otros grupos indígenas. Pero las firmes líneas faciales de la tribu se mantienen casi inalterables” (Chamorro parafraseado en Ruiz, 1970, p. 2b).

Muy mezclados ya, con negro, otro tipo de indios, blancos o anglo-sajones conservan ellos sin embargo el rasgo común del idioma: y la “unidad tribal” de que ya hablábamos, mantenida por generaciones, sirve como enlace social a todas sus comunidades. (Chamorro, 1970c, p. 3)

Chamorro además establece la valía de los miskitu para la identidad nacional nicaragüense al representar su cultura no sólo como indígena y “pura”, sino como una cultura válida por derecho propio, y en algunos aspectos, casi “civilizada”. Han quedado atrás las referencias al idioma miskitu como un mero dialecto compuesto de vocablos pirateados: “tiene un orgullo de tribu tal que sigue considerando su sonora y complicada lengua como la principal y más adecuada forma de expresar sus pensamientos” (Ruiz, 1970, p. 2b).

Horacio Ruiz, tras escuchar música miskitu en las grabaciones que hizo Chamorro, la caracteriza en términos similares a los que se emplean para describir las enaltecidas civilizaciones indígenas ancestrales del país y la grandeza cultural del pueblo nicaragüense:

En justicia, esta canción infantil es tan hermosa que podría ser ejemplo del más purísimo folklore nicaragüense y... Este solo hecho pone a los miskitos, al menos en este aspecto, a la par de las tribus más noblemente orientadas de América.

<sup>102</sup> No son, sin embargo, de los dos grupos de los cuales los nacionalistas creen que son las principales culturas ancestrales “civilizadas”: los chorotega y los nicaragua (Cuadra, 1971). Podemos suponer que estos últimos son los grupos a los que se alude en la cita como los que desplazaron a los miskitu ancestrales.

<sup>103</sup> Esta preocupación por la herencia miskitu “racionalmente” mixta dialoga claramente con la construcción histórica de los “miskitu” como los temidos y odiados “zambos” (mezcla de africanos y amerindios), que emergió durante la colonización española y que sigue siendo un componente importante de algunas imágenes que se han formado los mestizos acerca de los miskitu (ver Helms, 1977).

Otra canción, que se ve purísima, sin ninguna influencia de himnos sajones, es la bellísima salmodia que entonan los miskitos para “encomendar el alma” de una persona q’está muriendo ... ¿cómo es posible q’un pueblo, todavía cazador, podría decirse, pueda crear canciones como esta en la que ... puedes captar rasgos de las grandes elevaciones espirituales que han hecho hombres mucho más cultos y “civilizados” ...? [Esto habla del] ... gran instinto del pueblo nicaragüense por lo grandioso y elevado en todas sus manifestaciones. (Ruiz, 1970, p. 2b)

Las descripciones que hace Chamorro de los miskitu están en conversación implícita con los escritos de los intelectuales del bloque alternativo, que lamentaban varias deficiencias del carácter nacional nicaragüense, por ejemplo, el divisionismo y la falta de unidad nacional, como un “complejo de inferioridad” ante otros nacionalismos y culturas<sup>104</sup>. En algunos aspectos, Chamorro y Ruiz retratan a los miskitu como más ejemplares en su nacionalismo y patriotismo que los mestizos del Pacífico. Describen que los miskitu han preservado pura e intacta su identidad, a pesar de su interacción con los extranjeros dominantes (Ruiz 1970): “Recordó el Dr. Chamorro q’ los miskito ... un pueblo de leyenda, nunca supo de la conquista de nadie, y su fuerte unidad ha sobrevivido a todas las penetraciones extranjeras de nuestro país” (p. 2b). Subrayan una y otra vez la sólida “unidad tribal” de los miskitu, y su “orgullo de ser miskito”, cosa que asocian positivamente con el patriotismo nacionalista.

La inclusión que hacen Chamorro y Ruiz de esta noción romántica (casi roussoniana) de la unidad, el orgullo y la pureza cultural indígena, así como de su antiimperialismo, no sólo les otorgaba estatus nacional a los miskitu, sino que era coherente con el gran proyecto de esos intelectuales de hacer una crítica y reformulación de la identidad nacional nicaragüense acorde con sus propios intereses. El énfasis en la aboriginalidad, la pureza y el patriotismo de los miskitu era claramente un ataque contra Somoza, a quien la oposición continuamente describía como “*el último marine*” y como un antipatriota al servicio de intereses extranjeros.

La nacionalización de los miskitu, no obstante, no significaba que fuesen iguales, que se hubiesen unificado o que tuviesen en la nación una posición igual a la de aquellos (los mestizos) “que ostentan la rectoría del país”: “Gente diferente a

<sup>104</sup> Esas supuestas deficiencias fueron un tema esencial en la literatura nacionalista de ese periodo (ver, p.ej., Cuadra (1971)). Se elaboraron de manera destacada en una serie de artículos que publicó *La Prensa* sobre el carácter nacional nicaragüense, un mes después de publicado el último artículo de la serie que escribió Chamorro sobre los miskitu (ver, p.ej., Peña (1970, p. 3b)).

nosotros es ésta ... misquito primero por raza y tradición, y nicaragüense hasta después” (Chamorro, 1970c, p. 1b). No sólo se caracterizaba a los miskitu como distintos de los mestizos del Pacífico, sino que esas diferencias les imprimían un matiz peyorativo. Pese a la retórica inclusionista de los artículos de Chamorro, en muchos aspectos él —al igual que otros que escribían en *La Prensa*— representaba a los miskitu como se les representaba en el discurso somocista: como subnacionales primitivos, pobres, marginales y subdesarrollados. Por ejemplo, Chamorro (1970d) describía que habitaban en “comunidades que han vivido por centenares de años en la más completa miseria y el más total abandono” (p. 2). En su opinión, el miskitu estaba apenas emergiendo lentamente “de la vida infra-subdesarrollada que ha sufrido durante centurias” (Chamorro, 1970e, p. 2).

Igual que los somocistas, Chamorro Cardenal afirmaba que el desarrollo de los miskitu vendría con la intervención del benévolo Estado mestizo, y teniendo más contacto y asimilándose a los mestizos “desarrollados” del Pacífico. Su caracterización de un miskitu con el que interactuó “el hombrecito moreno no pudo decirlo en castellano” (1970c, p. 1b), pone de manifiesto la diferenciación, el paternalismo, el racismo y los sentimientos de superioridad con los que él y otros intelectuales del bloque alternativo seguían viendo a los miskitu, pese a la reconceptualización que habían hecho sobre el lugar de estos en la nación.

Los intelectuales del bloque alternativo también reconfiguraron el lugar de los africanos nicaragüenses en la nación. Mientras *Novedades* ignoraba a ese grupo, *La Prensa*, que tenía un corresponsal haciendo reportajes periódicos en Bluefields, abundaba en artículos, ensayos, poesía y artesanías de los creole y en los aspectos folclóricos de la cultura creole. Para muchos de los que escribían en *La Prensa* sobre la Costa Atlántica, esa zona era “la Costa negra” (Aleman Ocampo, 1969, p. 1b). En efecto, un artículo afirmaba que en “la Costa Atlántica... 70% de la población es negra o de origen negro” (Pérez-Estrada, 1970, pp. 1b, 5b).

Las reiteradas referencias a las problemáticas relaciones raciales en Estados Unidos que aparecían en artículos sobre los nicaragüenses de ascendencia africana sugieren que el interés que mostraba *La Prensa* en los negros de la Costa y en la negritud de la Costa se relacionaba con la influencia del discurso internacional emergente acerca de los negros y los problemas de racismo en esa era<sup>105</sup>. Hacer caso omiso de los nicaragüenses de ascendencia africana habría dejado a los mestizos del Pacífico del bloque alternativo expuestos a acusaciones de racismo,

<sup>105</sup> Ver, p.ej., Munguía Novoa (1970); Pérez Estrada (1970, pp. 1b, 5b).

lo que hubiera contrariado sus pretensiones democráticas y su percepción de Nicaragua como una democracia racial.

Ese interés debe haberse acentuado con la aparición, durante las décadas de 1960 y 1970, de un sector creole educado y “culto” que despertó el interés de los intelectuales mestizos del Pacífico. Quizá lo más importante es que estos últimos veían a los primeros como potenciales aliados y líderes de los costeños en el movimiento contra el régimen de Somoza, y asimismo, como vías de comunicación con las influyentes Iglesias misioneras dominadas por extranjeros.

En un evidente quiebre con los somocistas, el discurso de *La Prensa* acerca de los negros del país consideraba explícitamente que estos eran nicaragüenses: “negros nicaragüenses ... los antiguos africanos, hoy nicaragüenses” (Pérez-Estrada, 1970, p. 5b). La inclusión de los creole en la nación dependía de una re-representación de la historia y la cultura de ambos: los nicaragüenses y los creole. Un aspecto importante de este proceso, igual que con los miskitu, fue la vinculación de la herencia histórica y cultural de los creole con la de los verdaderos nicaragüenses (los mestizos).

En “El Negro en Nicaragua”, un influyente artículo publicado en *La Prensa* en 1970, Francisco Pérez-Estrada hacía un extenso análisis del lugar histórico de los negros en la nación nicaragüense:

La población de África vino a Nicaragua indirectamente y de manera involuntaria. Fue traída en parte pequeña por conquistadores españoles, y en cantidad apreciable llegó huyendo de los dominios ingleses...

...el primitivo grupo de negros fue traído para los trabajos de añil y del cacao, el cual dejó como fruto mestizo una población mulata ya absorbida (pp. 1b, 5b)<sup>106</sup>.

En otras palabras, desde los primeros tiempos de la Colonia hubo un reducido número de africanos en Nicaragua, y constituían un componente (aunque pequeño) de la población ancestral de Nicaragua. La mayoría de los rastros

<sup>106</sup> Este artículo es citado extensamente porque su representación de los nicaragüenses de ascendencia africana y de su lugar en la nación reflejaba en gran medida el discurso alternativo sobre los creole. No obstante, Francisco Pérez-Estrada, a quien sus pares llamaban “el indio”, fue uno de los más progresistas entre los intelectuales del bloque alternativo. Él mismo era de piel oscura y decía tener sus raíces en la ciudad de Nandaime, una población con evidentes raíces africanas. Su interés en los nicaragüenses de ascendencia africana era obviamente personal y más intenso que el de otros miembros de su grupo.



fenotípicos de este componente africano de la herencia del Pacífico nicaragüense desaparecieron a través de un largo proceso de asimilación y “blanqueamiento”:

Impelido por la necesidad fisiológica, el español al juntarse con la esclava, dio origen al mulato, el que en mezclas sucesivas fue perdiendo sus características de color y tipo humano, hasta incorporarse en forma definitiva a la nueva sociedad de criollos y mestizos. (Aguilar Cortés, 1971, p. 2)

Según Pérez-Estrada (1970), sin embargo, quedaron áreas de Nicaragua, siendo la Costa Atlántica la más importante de ellas, donde todavía existía evidencia contemporánea de la presencia histórica territorial de los negros y de su contribución genética.

Pérez-Estrada se esfuerza asimismo por establecer la persistente influencia cultural de esos “antiguos africanos” en los nicaragüenses del Pacífico. Señala el origen africano de la muy mestiza “marimba, de origen bantú probada”, el uso del “pasto africano” en la industria ganadera, y la “contribución” histórica de la mano de obra africana a la economía nicaragüense.

Muchos otros de los que escribían en *La Prensa* también podían discernir la influencia africana en la música latinoamericana y nicaragüense. En un reportaje sobre una función ofrecida por un grupo senegalés de danza, el autor comentaba que:

Los tambores de Senegal también despiertan todo lo que reposaba por siglos debajo del fandango, de la rumba, de la samba, del merengue, del Palo de Mayo, de la sal negra del Caribe. Tambores que suenan a la sordina en la raíz de nuestros plantíos encendiendo con su fuego los tambores indios: Tambores de viejo añil, de los cañales, de los algo-donales. África no está lejos sino enredada en nuestra historia. (“África baila”, 1971)

Los textos sobre los negros que se publicaban en *La Prensa* fueron un poco más exitosos en identificar los “auténticos” rasgos culturales africanos en la Costa Atlántica. A pesar de lo que él refiere como un proceso de extracción cultural, Pérez-Estrada logra identificar unas pocas sobrevivencias africanas en la cultura contemporánea de la Costa. Menciona una hoja llamada “zulu” que se usa como perfume, dientes

de lagarto, ojos de buey y caballitos de mar que en la Costa Atlántica se usan como fetiches para la buena suerte y que son supuestamente de origen africano (1970, p. 5b). La danza del Palo de Mayo, famosa en todo el país y notoriamente sexual, así como otros aspectos de la expresión cultural creole, los describen otros articulistas de *La Prensa* como de origen africano: “Con candentes ritmos africanos, al son de la tumba y el bongó, centenares de bailarines rodean el Palo de Mayo, sin borrar el estilo típico de los negros africanos” (“Fiesta ‘Palo de Mayo’”, 1972, p. 7).

El “descubrimiento” que los intelectuales orgánicos de la oposición hicieron acerca de la presencia histórica de africanos dentro de la población y el territorio nacional, así como de la continua existencia de prácticas culturales y fenotipos africanos entre los mestizos nicaragüenses, vinculaba en formas importantes a los creole con la nación. Establecía (aunque tenuemente) la herencia racial y cultural africana de la nación nicaragüense, y de ese modo exponía esos “lazos primordiales” como justificación para incluir a los creole, ahora contruidos como africanos, en la nación nicaragüense.

El discurso nacionalista del somocismo, si bien por lo general guardaba silencio sobre esos temas, no identificaba a los creole con África, sino como una rama menor del imperio británico y de la cultura creole —como una forma “reducida” o corrupta de la “alta” cultura angla (p.ej., S. Zúñiga en Ramírez, 1942, p. 69). Esa asociación con los británicos, a quienes se consideraba no sólo como imperialistas, sino también como difamadores de las reivindicaciones hispanas en materia de cultura y civismo, era sumamente perjudicial para las pretensiones nacionales creole (p.ej., Ortega, 1950, p. 3). En contraste, los artículos en *La Prensa* representaban la conexión entre los británicos y los creole como algo superficial y como un accidente de la historia, más que como algo basado en un vínculo innato o profundo entre ambos<sup>107</sup>.

Por ejemplo, Pérez-Estrada (1970) se esmera en explicar que aunque “los negros de la Costa Atlántica de Nicaragua” siguen todavía “inclinados” a los británicos, no se les debe culpar de contribuir históricamente a las pretensiones de estos últimos sobre la región (p. 1b). Los creole simplemente eligen una afiliación que “de alguna manera podría beneficiarlos” (Pérez-Estrada, 1970, p. 1b). Esta caracterización de la vinculación de los creole con el rango elevado y las amenazantes

<sup>107</sup> Esta transformación no es completa en modo alguno. Por ejemplo, en un artículo, el idioma inglés creole que hablan los creole todavía se describe como una forma degenerada de inglés: “el destartalado ‘creole’, mezcla de inglés y de espontáneas ocurrencias” (Velásquez, 1972, p. 6).

pretensiones territoriales de los británicos —vinculación que se describe más como utilitaria que como orgánica— aminoró la barrera que impedía incluir a los creole en la nación nicaragüense. Más aún, representar la historia y la cultura creole como surgida de una herencia africana no imperialista y de bajo rango resultaba menos desafiante para el estatus del nacionalismo nicaragüense, y por lo tanto, menos problemática para la nación. Esto facilitó más el proceso de nacionalización de los creole.

Los intelectuales del bloque alternativo establecieron asimismo las diferencias de los creole respecto de la conexión británica y cultural con el resto de Nicaragua a base de publicar poesía, prosa y pintura creole, así como artículos sobre su música<sup>108</sup>. Esta presentación de la obra de los artistas creole no sólo estableció la existencia de una “elevada” cultura autóctona producida por los creole en la Costa, sino que también demostró la afinidad de la “cultura” de la Costa en cuanto a lenguajes, géneros y estilos con las “elevadas” tradiciones culturales nicaragüenses.

Sin embargo, la revisión de la historia nicaragüense y la actitud contemporánea de imaginar Nicaragua como una nación multirracial que brindaba espacio para incluir a la población de ascendencia africana planteaba asimismo la cuestión del racismo. Los disturbios entre los negros y los blancos en Estados Unidos, además de ser un importante impulso para reposicionar el discurso del bloque alternativo acerca de los negros, alertaron a los intelectuales nicaragüenses de la amenaza de ese fenómeno. La existencia de racismo contra los negros resultaba antiética para los recién acuñados vínculos entre lo africano y lo nicaragüense y para la idea de una nación multirracial y armoniosa. Por consiguiente, la nacionalización discursiva de los negros iba a la par de la construcción de Nicaragua como una democracia racial donde la incorporación de los negros a la nación nunca había sido ni debía ser un problema. En palabras del intelectual del bloque alternativo, Juan Munguía Novoa, “en Hispanoamérica ...adonde España trajo el concepto cristiano de la persona humana, como portadora de valores eternos: nunca hubo discriminación racial” (Munguía Novoa, 1970, p. 3b). Otro describía “la América Española, donde es una realidad el espíritu de igualdad de todos los hombres” (Aguilar Cortés, 1971, p. 2). Pese a esas afirmaciones, el temor a las “ansias de poder” y a “El Poder Negro” (Pérez-Estrada, 1970, p. 1b) de los negros como posibles factores desestabilizadores fue lo que llevó a Pérez-Estrada (1970) a hacer la siguiente advertencia:

<sup>108</sup> En el solo año de 1970, *La Prensa* publicó numerosos ensayos de Donovan Brautigam Beer, poesía de Carlos Rigby y de David McField, fotos de las pinturas de June Beer, y artículos sobre música de Brautigam Beer y de los integrantes del grupo musical Los Bárbaros del Ritmo, todos ellos influyentes artistas creole.

Como nosotros tenemos negros nicaragüenses, hemos de tomar en cuenta este fenómeno. Porque si es verdad que no hay hostilidad en contra de ellos, existe un sentimiento de discriminación aún cuando no sea abierto, ni fuerte. Nuestra actitud debe ser incorporadora, tratarlos como ciudadanos que son y brindarles las mismas oportunidades que a todos. En otro caso, se plantearía un fuerte problema político. (p. 1b)

La nacionalización de los creole de Nicaragua, sin embargo, fue un proyecto ambiguo y contradictorio. Pese a la amplia cobertura periodística sobre Bluefields en *La Prensa*, muchos de los intelectuales más destacados del bloque alternativo, tales como Pedro Joaquín Chamorro y Pablo Antonio Cuadra, no se referían a la población negra de la Costa en sus escritos sobre esa zona. Escribían sobre los “costeños” (una categoría que incluye a los creole, pero no es exclusiva de ellos) y sobre los “miskito”, pero no sobre los creole.

Aquellos escritores que se enfocaban en la Costa sur y que escribieron extensamente sobre la población creole, por lo general se referían a ellos en términos raciales como “negros”, o en términos regionales como costeños, más que en términos étnicos (culturales) como creole<sup>109</sup>. Esto sugiere la construcción de una identidad racial para los creole en la cual su lugar en la nación se conceptualiza como la de una minoría racial subalterna. Desde esa perspectiva, los creole eran nacionales solamente debido a su ubicación espacial histórica y contemporánea dentro del territorio nacional. Esto contrasta con el caso de los miskitu, cuyo vínculo cultural con el grupo nacional nuclear era la base de su estatus como integrantes de la comunidad cultural nacional.

La racialización e inferiorización de los creole se manifestaba también en el discurso de los intelectuales de la oposición sobre la “africanidad” de los creole. Mientras la africanidad de los creole se proclamaba con bombo y platillo, a todos esos escritores les resultaba difícil presentar prácticas culturales que ellos pudieran identificar como parte de un modo de vida “africano” válido y significativo, como habían hecho con el modo de vida “indio” para la población miskitu. Pérez-Estrada (1970), por ejemplo, tuvo grandes dificultades a este respecto, y matizaba la escasez de sus aportes argumentando que en el Pacífico siempre había habido muy pocos habitantes africanos, y que eran muy escasos los vestigios culturales africanos que podían hallarse en cualquier punto de Nicaragua: “En cuanto a

<sup>109</sup> Para la mayoría de los creole en ese periodo, el vocablo “negros” tenía una connotación peyorativa. Casi todos se refieren a sí mismos y a su grupo como “creole” o “costeños”, y muy raramente como “morenos”. El vocablo “negro” en su uso popular también tiene connotaciones peyorativas para los mestizos nicaragüenses. En Nicaragua “moreno” es un término cortés para referirse a la gente de ascendencia africana.

su cultura original no parece haber sido muy grande. Aislados de algo que los agrupara, diseminados para ocultar su fuga, fueron fácilmente explotados por los británicos en contra de Nicaragua” (p. 1b).

En aquellos casos en que se localizaba y se reportaba una “auténtica” cultura creole (fuese de origen africano o no), solía ser una mera celebración de lo folklórico que había en esa cultura, por ejemplo, el Palo de Mayo y el palo lucio (“Fiesta ‘Palo de Mayo’”, 1972, p. 7; Velásquez, 1972, p. 6). Además, la mayoría de las prácticas y atributos culturales creole descubiertos por los intelectuales alternativos eran tomados de los estereotipos raciales internacionales sobre la población de ascendencia africana, que los mestizos consideraban características “genéticas” innatas de los creole. Por ejemplo, en *La Prensa* se elogiaban continuamente las hazañas atléticas de los creole. Existen numerosos artículos sobre las proezas de los jugadores negros de béisbol y basquetbol. La siguiente descripción de un juego de basquetbol entre un equipo de “morenos de la Costa Atlántica” y un equipo de mestizos del Pacífico revela la índole estereotípica de esas representaciones de su superioridad en los deportes:

El Enag con mayor experiencia y dominio de pelota empezó dominando el encuentro, pero la mayor rapidez y superioridad física del equipo de Bluefields fue minando paulatinamente la resistencia de los agricultores, quienes ya al final no oponían resistencia a las incursiones supersónicas que en su canasta hacían los costeños. (“Reincorporación de la Mosquitia”, 1969, p. 13)

El darwinismo racial de Pérez-Estrada (1970) no sólo respalda suposiciones estereotípicas similares sobre los atributos físicos de los creole, sino que también respalda ideas esencialistas sobre la política racial y las relaciones de raza en Nicaragua:

... el negro dedicado solo al esfuerzo físico por sus dominadores, fue doblemente seleccionado. Por una parte, estaba el “visto bueno” del negrero que requería óptimas condiciones físicas, de otra parte, el ambiente distinto al de su origen imponía una supervivencia cuyos resultados vemos ahora en la distinguida actuación que los negros han tenido y tienen, tanto en el deporte americano en general, como en el nicaragüense. (p. 1b)

En ese periodo empezó a surgir en las páginas de *La Prensa* una incipiente literatura de viajes, como contraparte a los anuncios de turismo que fetichizaban la Costa Atlántica como un paraíso tropical, sensual y natural. Lo más destacado de esos anuncios es invariablemente una descripción estereotipada de las exóticas prácticas negras (africanas) que pueden encontrarse y consumirse allí:

[Fui] a conocer Bluefields de noche. Es bullicioso en la noche, está lleno de negros que bailan calipso en Niu Yor, en Ol Ban, en Pointin, en Bijolden. Está la noche en la plenitud del ritmo. De amor a la música, de casitas pequeñas repletas de negros que se contorsionan al ritmo de música tropical, el erotismo en cada movimiento, sin prejuicios, ni indiscreto el sexo, simplemente sintiendo la música, pegando los cuerpos, alargando las manos por encima de los hombros, revoleando las caderas, ¿quién no reía? Cómo se entusiasmaban y yo sólo miraba.

Por la noche estamos en un improvisado night club....Allí todo es alcohol, música y romance, pero más que todo música. Penetra con cadencioso ritmo en la sangre y espíritu de esta gente original. Absorbe sentimientos y movimientos. Un criollo gigante contorsiona como pluma su cuerpo de gladiador. (Alemán Ocampo, 1969, p. 2b)<sup>110</sup>.

Es impresionante la diferencia entre las caracterizaciones que hace Chamorro de la cultura mískitu y las que aparecen en las páginas de *La Prensa* sobre la cultura creole. Por un lado, las descripciones sobre los mískitu son roussonianas en el sentido en que los presenta como los nobles salvajes: leales, orgullosos, patriotas, estoicos, unificados, culturalmente puros, con algunas características culturales que están al nivel de la gran cultura occidental. Desde la perspectiva de los intelectuales del bloque alternativo, esas características culturales se asociaban con los planos elevados del espíritu y la mente y se vinculaban con los elementos más nobles de la cultura mestiza. Las descripciones sobre los creole, por otra parte, hacían hincapié en el cuerpo salvaje y exótico —hedonista, sensual, libidinal, poderoso, atlético— así como en la raíz folklórica de su cultura popular. Todos esos atributos físicos y esas prácticas instintivas estaban estereotípicamente inscritas en la sangre y en la figura del cuerpo negro, racializado y desprovisto de mente; y su relación con la cultura mestiza, si la había, era muy tenue.

<sup>110</sup> Velásquez (1972, p. 6). Esas descripciones turísticas obviamente derivan del movimiento literario latinoamericano de la "negritud". Los artículos en *La Prensa* sobre la "negritud" literaria indican que los intelectuales del bloque alternativo estaban muy familiarizados con las obras de Guillén, Palés Matos, Guirao, e incluso Senghor (Arellano, 1970, p. 3b; Bertocci, 1971, p. 1b; Pallais, 1970, p. 1b).

Si bien en los artículos específicos sobre la Costa Atlántica ponían mucho cuidado en evitar esas caracterizaciones explícitamente racistas sobre la población negra, en el discurso de *La Prensa* se deslizaban casi subliminalmente. Por ejemplo, en una descripción de los saqueos ocurridos a raíz de uno de los frecuentes incendios que había en Bluefields, se hace referencia a los creole en diminutivo: “Los *negritos* se emborracharon en el acto”; la distribución de la ayuda tras el incendio se describe figurativamente y literalmente como una “merienda de negros” (Aleman, 1970, p. 10; “Escandalosa repartición de ayuda”, 1970, p.1)<sup>111</sup>.

Como señalamos arriba, había muchas similitudes entre los somocistas y sus opositores emergentes, en términos de cómo veían la problemática y el carácter inferior de la Costa y de los costeños; no obstante, había también grandes diferencias. El transformista discurso somocista surgido del grupo que estaba al mando del Estado caracterizaba a la nación como un perfecto entrecruzamiento de lo político, lo económico y lo cultural dentro de un territorio claramente delimitado. Todas aquellas comunidades conscientes de ser cultural y racialmente diferentes son descritas ya sea como primitivas, subnacionales e incultas (p.ej., los miskitu son marginales en la nación, pero podrían ser nacionales mediante su asimilación), o bien como los “otros” irremediabilmente no nacionales (p.ej., los creole).

El discurso producido por el bloque alternativo emergente enfrascado en una guerra de posición tuvo un efecto (expansivo) de validación incluyente. Las contradicciones que la Costa Atlántica presentaba en la intersección de los nacionalismos territoriales y culturales nicaragüenses se mitigaron y se negociaron parcialmente como parte de su estrategia de lucha. Esos intelectuales reconocían la posibilidad de que hubiese diferencias culturales dentro de la nación. Para ellos, la comunidad territorial nacional era ahora conmensurada con una comunidad cultural nacional dominante y con varias comunidades raciales y culturales subnacionales que estaban históricamente relacionadas. Ya no veían a esas culturas subnacionales como precursoras no evolucionadas de la cultura nacional, sino como variantes de esta cultura nacional que estaban históricamente relacionadas con aquella y que eran válidas por sí mismas, cada cual con sus propias características positivas y redentoras. Esas culturas subnacionales, sin embargo, no tenían el mismo rango que la cultura nacional dominante; era

<sup>111</sup> Referirse a alguien como “negrito” equivale a llamarle “boy” a un adulto negro en Estados Unidos. Cabe recordar que en ese periodo, para los creole el término “negro” tenía una connotación despectiva semejante a la que tenía “nigger” en Estados Unidos. Una “merienda de negros” es una metáfora racista con matices carnavalescos y canibalescos. Tradicionalmente, esa expresión connota un acto de canibalismo en el cual los negros bárbaros descuartizan a los blancos y los devoran con gran gusto, en una celebración donde hay danzas, tambores y desorden generalizado. En este caso particular, connota un tumulto en el que los negros primitivos se entregan a una rebatiña desenfadada.



evidente que los intelectuales de la oposición las consideraban inferiores. Una heterogeneidad cultural radical y prestigiosa, como la que exhibían los creole, con su potencial para suscitar reivindicaciones culturales competidoras, seguía siendo demasiado amenazante, incluso para la burguesía alternativa.

La incipiente hegemonía expansiva de la oposición era incompleta, contradictoria e impregnada de ideologías racialistas, como queda ejemplificado en la manera en que sus intelectuales representaban a los creole. Para muchos miembros importantes del bloque alternativo, los creole seguían siendo invisibles. Aquellos que estaban preparados para considerarlos parte de la comunidad nacional los caracterizaban como inferiores, y los racializaban como “negros” o “africanos”. Esto último implicaba una cultura fragmentaria, a lo sumo folklórica, pero en esencia libidinal, instintiva y biológica.

### **La proliferación del discurso alternativo hegemónico sobre la Costa**

Al paso del tiempo y conforme se agudizaba la represión y la corrupción del régimen de Somoza, se fue consolidando el bloque alternativo. En 1974 constituyó la Unión Democrática para la Liberación (UDEL), una coalición política antismocista con una amplia base. Bajo la conducción de Pedro Joaquín Chamorro, *La Prensa* lideró la creciente oposición al régimen de Somoza y redujo en gran medida la base social de este. También en 1974, el FSLN impugnó aún más la decadente autoridad del régimen de Somoza, emprendiendo sus primeras operaciones armadas en Managua.

Ante esa progresiva amenaza a su dominio, el Estado somocista respondió con una represión masiva: declaró la ley marcial, censuró *la prensa*, e intensificó sus actividades de contrainsurgencia. Durante el estado de sitio que duró treinta y tres meses, e incluso después, P.J. Chamorro y *La Prensa* estuvieron a la cabeza de una ola nacional de descontento político contra el régimen. Si bien *La Prensa* propugnaba una agenda liberal democrática que intentaba promover una alternativa burguesa al régimen de Somoza, se fue radicalizando durante ese periodo, y apoyó huelgas y otros movimientos de la clase trabajadora en contra del régimen. Incluso se manifestó a favor de las fuerzas sandinistas en sus acciones armadas contra los Somoza. Para cuando acaeció su asesinato en 1978, Pedro Joaquín Chamorro y *La Prensa* encabezaban una alianza pluralista que le había arrebatado a Somoza el control de la sociedad civil en pro de la oposición burguesa (Chamorro Z., 1982, 1983; Hodges, 1986). Al mismo tiempo, este bloque emergente consolidó un grado de consenso en torno a conjuntos de ideas hegemónicas alternativas,

incluso aquellas concernientes a la Costa Atlántica que hemos comentado más arriba. El poder de esas ideas y las respuestas de *realpolitik* a las políticas más militantes de los costeños suscitaron modificaciones incluso en el discurso del régimen somocista sobre la Costa Atlántica y los costeños.

En 1974, durante su campaña presidencial en Bluefields, Tachito pronunció su discurso inaugural dirigiéndose a la multitud en inglés, en miskitu y en sumu. Se refirió a los recursos de la Costa como “el patrimonio de los nicaragüenses del Departamento de Zelaya”, más que como un patrimonio estrictamente nacional. Ese pasaje también define claramente a los costeños como nacionales: “nicaragüenses”. Somoza además había descubierto la existencia de los antepasados africanos de Nicaragua, e incluso minimizó los aspectos negativos de la asociación de los creole con la cultura angla abogando por que se continuase la enseñanza del inglés en las escuelas. En general, el tono de su discurso sobre la Costa era muy diferente del de cinco años antes. Ya no lamentaba el estado de subdesarrollo de la zona y el primitivismo de la población, sino que enfatizaba los programas específicos destinados a ayudar a los costeños a desarrollar la región, más que a desarrollar a los “primitivos” costeños (Somoza Debayle, 1974, pp. 5, 28)<sup>112</sup>.

La creciente naturaleza hegemónica de las representaciones del bloque alternativo sobre la Costa se hizo también evidente en el discurso del grupo acerca de los sandinistas, que eran el extremo opuesto del espectro político respecto del régimen de Somoza. En los veinte años anteriores al Triunfo, la Costa Atlántica de Nicaragua y su población no fueron un motivo importante de indagación intelectual o de trabajo político para los sandinistas; por consiguiente, hay muy poca evidencia textual de sus ideas al respecto. No obstante, los sandinistas estaban tibiamente aliados con el bloque alternativo encabezado por *La Prensa*, cuyo liderazgo asumieron ellos en los últimos años previos al Triunfo. La evidencia disponible, si bien incompleta, indica que compartían aspectos importantes del expansivo discurso hegemónico del bloque alternativo acerca de la Costa.

*El Programa Histórico del FSLN*, que se publicó originalmente en 1969, es el único documento que he encontrado donde se hace referencia continua a la Costa Atlántica durante la lucha prolongada contra el régimen de Somoza. La sección de ese documento titulada “Reincorporación de la Costa Atlántica” no es muy detallada, pero permite formarse una idea de lo que pensaban los sandinistas acerca de la región. Al igual que los somocistas y los intelectuales

<sup>112</sup> Los programas que Somoza proponía en su discurso demuestran un impresionante conocimiento práctico de las necesidades de la Costa. Es interesante señalar que muchos de esos programas los ejecutó o intentó ejecutarlos el gobierno sandinista en la década de 1980.

del bloque alternativo, lo que más les preocupaba a los sandinistas era que esa área tan rica en recursos no estaba incorporada a la nación. Igual que los intelectuales del bloque alternativo, los sandinistas tampoco culpaban a los costeños por la pobreza de la Costa y por su condición de territorio no integrado, sino a la negligencia de los regímenes anteriores y a la explotación de “monopolios extranjeros, particularmente por el imperialismo yanqui” (Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1981). El discurso sandinista, similar al discurso en general de los mestizos sobre estas cuestiones, proponía resolver el problema de la Costa a base de desarrollar sus recursos materiales y humanos.

La preocupación de los sandinistas por la penetración cultural de los extranjeros en las culturas de la Costa Atlántica era compartida por el somocismo y por el bloque alternativo; sin embargo, a diferencia de los somocistas, los sandinistas reconocían que en la Costa existían culturas válidas por sí mismas, y pensaban que se debía apoyar la continuación de su existencia. Aun así, les incomodaba lo que en su opinión era la índole contaminada de la cultura de la Costa. Por tanto, apoyaron el rescate y la promoción de la única cultura “auténtica” de la Costa: “Estimulará el florecimiento de los valores culturales locales de esa región, provenientes de los aspectos originales de su tradición histórica” (Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1981). Este interés en promover los rasgos culturales “originales” se vincula claramente con la argumentación sandinista a favor de construir una cultura nicaragüense “pura” e incontaminada, y en última instancia, con su antiimperialismo (Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1981).

El aspecto más característico del discurso sandinista sobre la Costa en los años previos al Triunfo es su férrea oposición a la discriminación que sufrían los miembros de las minorías étnicas y raciales: “Aniquilará la odiosa discriminación de que han sido objeto los indígenas miskitos, sumos, zambos y negros de esa región” (Frente Sandinista de Liberación Nacional, 1981). El discurso somocista y el del bloque alternativo sostenían que, para todo efecto, no existía discriminación en Nicaragua; los sandinistas dejaron muy claro que sí existía, y que se oponían a ella.

El uso que hacen los sandinistas de los términos “zambo” y “negro” indica que ellos, al igual que casi todos los mestizos del Pacífico en esa época, tenían un concepto racializado de por lo menos aquellos sectores de la población de la Costa Atlántica que eran de ascendencia africana. En ese entonces, el vocablo “zambo” ya no se usaba para designar a los miskitu que parecían ser de linaje africano. En la Costa, se referían culturalmente a todos los miskitu, sin importar su fenotipo,

como “mískitu”. Asimismo, y como ya he mencionado, en ese tiempo los creole no usaban el término “negro” para designar a los miembros de su propio grupo.

### **El discurso sandinista sobre la Costa**

Al momento del asesinato de Chamorro, el liderazgo reformista de la élite del bloque alternativo estaba en su apogeo. Al faltar Chamorro, el control de la UDEL pasó a los jefes de las asociaciones empresariales nacionales, a quienes el asesinato de Chamorro había impulsado a la acción. A partir de entonces, el liderazgo efectivo gradualmente se escapó del control de las élites reformistas, cuyo discurso desentonaba cada vez más con el de las fuerzas populares radicalizadas. Carecían de un ala militar, y por tanto, no podían responder al poder del régimen de Somoza, mismo que ahora se afianzaba casi exclusivamente en el poder coercitivo de la Guardia Nacional, y que había erosionado la confianza de la ciudadanía nicaragüense en las estrategias electorales de cambio. Por consiguiente, las élites intelectuales se verían forzadas a confiar en la impopular posibilidad de una intervención de las fuerzas estadounidenses, o peor aún, de una negociación con Somoza para resolver la crisis (Bulmer-Thomas, 1987; Chamorro Z., 1982, 1983).

La insurrección popular espontánea y la huelga nacional que siguieron al asesinato de Chamorro crearon una coyuntura favorable en la cual los sandinistas asumieron gradualmente el liderazgo del bloque opositor. El FSLN consolidó esa posición al involucrarse en operaciones estratégicas armadas que impulsaron al pueblo llano a sumarse, y al cambiar de una estrategia basada en la clase a una alianza pluralista contra los somocistas. Las operaciones armadas demostraron la viabilidad del FSLN como alternativa militar a la Guardia Nacional. También precipitaron una ola represiva sin precedentes contra la población nicaragüense, misma que se radicalizó aún más.

La estrategia del FSLN de formar una amplia alianza contra Somoza dentro y fuera del país implicaba minimizar el discurso de la lucha de clases que antes había sido el núcleo de su programa; sin embargo, presentaba una agenda más radical que la de la burguesía reformista. Esto atrajo a los sectores populares radicalizados del país, pero daba cabida a que continuase la participación de la burguesía y de la clase media. Esta amplia agenda política incluía elementos tales como la distribución de los recursos materiales, una economía mixta, la reconstrucción nacional, justicia social y democracia participativa.

La clave del creciente liderazgo hegemónico del FSLN fue su identificación histórica con Sandino y con la tradición antiimperialista y antisomocista que eso encarnaba. Los sandinistas lograron utilizar a su favor la estrecha identificación de Somoza con los Estados Unidos y con la cultura estadounidense para forjar la idea clave del nacionalismo contrahegemónico: “la identificación del nicaragüense como antiimperialista” (Chamorro Z., 1983, p. 20).

Como hemos visto, el desvalido discurso sandinista sobre la Costa Atlántica que se desarrolló a finales de la década de 1960 era más o menos coherente con el conjunto de ideas asociadas con la expansiva hegemonía que sustentaba el bloque alternativo antisomocista, cuyo liderazgo habían asumido los sandinistas a finales de la década de 1970. Sin embargo, el énfasis antiimperialista de los sandinistas en la autenticidad de la cultura nicaragüense, lo mismo que sus agendas basadas en la clase, tendrían importantes repercusiones en la elaboración de su enfoque discursivo sobre la Costa en años posteriores.

### **El discurso sandinista posterior al Triunfo: el giro transformista**

Una vez que los sandinistas estuvieron al mando, su guerra de posición se centró en consolidar las alianzas que los habían llevado al poder: la hegemonía del FSLN sobre el bloque alternativo, y la legitimación del dominio de los sandinistas en el Estado. Enfrentaron obstáculos enormes, entre ellos la devastación física y social ocasionada por la guerra, la necesidad de reconstruir y transformar el aparato estatal, un bloque histórico pluralista plagado de contradicciones que había perdido su eje organizativo antisomocista, la competencia de sus aliados burgueses opositores de Somoza que aspiraban a controlar el Estado y el liderazgo del bloque histórico, además de la ascendente interferencia y oposición de los Estados Unidos.

En tales circunstancias, el FSLN endureció su posición. En particular, la estrategia expansiva de las grandes alianzas contra Somoza se reemplazó por otra en la que los obreros y los campesinos eran el motor de la Revolución. Esto hizo que aumentara la oposición de importantes sectores de la burguesía reformista, entre ellos la directiva de *La Prensa* (Bulmer-Thomas, 1987, p. 232; Vanden y Prevost, 1993, pp. 57–58).

La consecución del poder sobre el Estado y los consiguientes cambios en sus alianzas estratégicas tuvieron importantes efectos en las percepciones que tenía el FSLN sobre la Costa Atlántica. El FSLN, que había sido antagonista del Estado

nicaragüense, era ahora su sinónimo. Antes del Triunfo, cualquier movimiento que tuviera como base las reivindicaciones contra el Estado o contra el régimen gobernante había sido un aliado potencial. En el discurso del bloque alternativo solían hacerse concesiones para incluir posiciones diversas y a menudo contradictorias en la alianza antisomocista. Después del Triunfo, cualquier grupo que tuviese motivos para presentar reclamaciones contra el Estado era una potencial amenaza para el mando sandinista. Los costeños, históricamente marginados y explotados, dejaron de ser candidatos a la coalición y se convirtieron en potenciales fuentes de conflicto para los sandinistas y su alianza gobernante.

Además, este cambio en las relaciones entre el FSLN, el Estado y la Costa Atlántica sirvió para reavivar la percibida ambivalencia nacional de los costeños. Esto resultó particularmente problemático, porque cuando la Revolución Sandinista dominó y transformó al Estado nicaragüense, facilitó la fusión entre la Revolución y la nación. La identificación de la Revolución con la nación fue crucial en los esfuerzos del FSLN para mantener la viabilidad de su bloque histórico multclasista y para consolidar su hegemonía sobre él. El discurso de la unidad nacional y de la liberación del imperialismo se volvió aún más importante como tema unificador, puesto que el FSLN intentaba mantener como aliados a importantes sectores de la burguesía y de la clase media, al mismo tiempo que aumentaba la centralidad de la lucha de clases dentro del proceso revolucionario (Wheelock, 1981, p. 7).

Puesto que la Revolución procuraba hacerse indistinguible de la nación, una amenaza a la nación era una amenaza a la Revolución, y viceversa. El reavivamiento de la caracterización de los costeños como nacionalmente ambivalentes —y por tanto, como potenciales amenazas a la Revolución— marca un cambio importante: del expansivo discurso hegemónico alternativo sobre la Costa Atlántica, a los transformistas discursos revolucionarios hegemónicos acerca de la zona.

En la era inmediatamente posterior al Triunfo, los sandinistas en buena medida compartían con otros grupos de mestizos nicaragüenses las mismas ideas sobre la Costa Atlántica. Para ellos, era una vasta zona casi deshabitada y abundante en recursos naturales (“INRA desarrollará colonizaciones”, 1979; “La Costa”, 1979, p. 4). Asimismo, los sandinistas describían la Costa como una zona no integrada, subdesarrollada y marginal a la nación/Revolución: “Paulatina, pero seguramente, nuestros hermanos de la Costa Atlántica comienzan a incorporarse plenamente a la nueva Nicaragua” (“Efectiva incorporación”, 1979). Así como habían hecho los intelectuales del bloque alternativo antes del Triunfo, los sandinistas veían el

estatus marginal y subdesarrollado de la Costa como el resultado del “abandono” perpetrado por los regímenes anteriores y de la “explotación” de las empresas extranjeras. El Estado revolucionario sandinista se propuso abordar de inmediato esos problemas y despertar al “gigante dormido”, mejorando para ello los medios de comunicación con la Costa y procurando su desarrollo económico (“Costa Atlántica un gigante,” 1979). Desde una posición similar a la del discurso somocista, se empezó a hablar mucho de la posible contribución económica a la nación gracias a las enormes cantidades de divisas que podrían obtenerse para beneficio de la nación/Revolución.

En consonancia con las ideas ya tradicionales de los mestizos nicaragüenses acerca de los costeños, los sandinistas los representaban como atrasados y subdesarrollados: “los pueblos de la costa tienen gran esperanza de que la Revolución los hará salir del atraso en que se encuentran” (Daniel Ortega citado en “La Costa”, 1979, p. 4). Sin embargo, revelaron una posición dual con respecto a las culturas costeñas. En mayor grado que en el discurso somocista o en el del bloque alternativo, los sandinistas expresaron públicamente su preocupación por el potencial que atribuían a la diferencia cultural de los costeños para dividir a la nación. Dos semanas después del Triunfo, el comandante Carlos Núñez, miembro de la dirección nacional del FSLN, afirmó:

La Costa Atlántica se va a integrar de lleno al proceso revolucionario nicaragüense ... Sabemos que hay que trabajar duro en este sector, sobre todo por el deseo de independencia que tiene el pueblo ... el inicio de la contrarrevolución podría suceder aquí, debido a las circunstancias ya mencionadas ... hay problemas allí de etnicidad y autonomía. (Citado en inglés en Rediske y Schneider, 1983, pp. 36–37)

Aunque la percibida diferencia cultural de los costeños era problemática para los sandinistas, lo más oneroso era el carácter estigmatizado de esas culturas. Esto claramente se articulaba con la centralidad del nacionalismo antiimperialista en el discurso hegemónico del FSLN. Según el comandante Daniel Ortega, “...el problema de la desintegración cultural ... En el caso de los miskitos encontramos que su música, netamente religiosa, tiene ya influencias del exterior. Su lengua ya tiene muchas palabras tomadas del inglés” (“La Costa”, 1979, p. 4). Debido a su larga historia de explotación a manos de los extranjeros anglos, los costeños se habían asimilado culturalmente, al menos en parte. Desde la perspectiva sandinista, el hecho de compartir rasgos culturales con miembros de las naciones



imperiales significaba un debilitamiento de su identificación con la cultura autóctona nicaragüense, con la nación nicaragüense y con la Revolución.

La idea de la “pureza” cultural y de la superioridad de las culturas históricas recordaba de varios modos el ultranacionalismo de muchos intelectuales del bloque alternativo (p.ej., Pablo Antonio Cuadra). Para los sandinistas, uno de los pasos más importantes en el proceso de integración de los costeños a la nación/Revolución era revertir su “degeneración cultural”: “Es necesario rescatar nuestros valores culturales, la música, costumbre e idiomas miskitos y sumos, ya que estos estaban degenerándose y deformando su cultura” (Daniel Ortega citado en “155 comunidades miskitas”, 1979, p. 8).

El énfasis que ponían los sandinistas en la relación de dependencia histórica que había entre los pueblos de la Costa y los poderes imperiales creaba una imagen de los costeños desprovista de acción y revelaba una actitud paternalista hacia ellos:

... han sido manipulados por los ingleses, que hicieron la pantomima de ponerles un Rey Mosco [término despectivo para designar a los mískitu], por los monopolios imperialistas, manipulados por conservadores y liberales, y siempre dentro de su misma miseria, lo cual ellos sienten perfectamente. (“La Costa”, 1979, p. 4)

Había también paternalismo en la idea sandinista de que los mestizos sandinistas tenían que rescatar la “auténtica” cultura indígena de la Costa del olvido irresponsable de los propios costeños. Según el sacerdote Ernesto Cardenal, ministro de cultura del nuevo gobierno,

... la Revolución tratará de devolver la cultura misquita y sumo que había sido explotada y olvidada durante siglos... dedicará todas sus energías para rescatar esa cultura, apoyarla, promover la danza, música y artesanía misquita y sumo, antes que se pierda. (“155 comunidades miskitas”, 1979, p. 8)

Aunque el problema de la posible “desintegración cultural” de los costeños debido a la influencia de las culturas imperiales resultaba particularmente peligroso, los sandinistas consideraban que la “dependencia cultural de Occidente” era un problema generalizado en el país.

Por consiguiente, los sandinistas —del mismo modo que los intelectuales del bloque alternativo— veían con buenos ojos que se mantuviera lo que ellos consideraban que eran los rasgos culturales autóctonos, precisamente por causa de su significación antiimperialista: “Estas comunidades, sobre todo el miskito, mantienen su lengua, su cultura ha logrado sobrevivir, invasiones, influencias extranjeras, dictaduras, etc. ... tienen manifestaciones de socialismo primitivo que ya no se dan en el resto del país”. Siempre y cuando esas prácticas culturales no interfiriesen con la identificación y las prácticas culturales nacionales, “ahora se trata de que se sumen al proceso revolucionario rescatando sus valores culturales, manteniendo su lengua y enriqueciéndola. Aprendiendo el español sin abandonar su lengua materna. Esto es lo que está haciendo la Revolución integrando a los miskitos” (Daniel Ortega citado en “La Costa”, 1979, p. 4).

Si bien aprobaban las culturas indígenas “puras”, los sandinistas, en su nuevo papel de guardianes del Estado y de la nación, temían las identidades que estaban surgiendo de la práctica de la heterogeneidad cultural. Por una parte, mantenían su discurso previo al Triunfo en cuanto a la existencia de un racismo mestizo: “la gente del pacífico portando esa deformación del colonizador, que se la traslada al colonizado, tiene una tendencia a discriminar al miskito”. Por otra parte, negaban la importancia de esa discriminación, y preferían subrayar la índole económica de la explotación histórica de los costeños: “la Costa Atlántica fue marginada por el sistema somocista y no por razones étnicas como aún creen amplios sectores de esta zona ... La discriminación de esta zona obedece a razones económicas” (Daniel Ortega citado en “La Costa”, 1979, p. 1). La percepción de similitudes en cuanto a origen de clase entre los costeños e importantes sectores del bloque sandinista, llevó a los sandinistas a considerar que esa sería la base para forjar una identidad que uniría a ambos. En consecuencia, se representaba a los miembros de los grupos raciales/culturales de la Costa Atlántica como integrantes de fragmentos de clase, y no como grupos raciales/culturales: “Y cuando decimos campesinos abarcamos también a los sumos y misquitos, ya que ellos trabajan y viven de la tierra” (Daniel Ortega citado en “155 comunidades miskitas”, 1979, p. 8). Esto llevó a que Daniel Ortega, en un discurso en ocasión de la creación de Misurasata (acrónimo de “Mískitu, Sumu, Rama y Sandinista Asla Takanka”), asumiera la extraordinaria posición de negar la importancia que tenían para la Revolución las luchas históricas contra el racismo, y a situar a la Revolución abiertamente a favor de reinventar una nación homogénea: “nuestra Revolución no pretende defender causas raciales, sino que busca la integración, identidad y unidad del pueblo de Nicaragua” (“155 comunidades miskitas”, 1979, p. 1).

Esto tuvo obvias consecuencias concretas para los costeños, a saber, su inmediata asimilación cultural y material a la nación: “La tarea inmediata que tienen ustedes (misquitos y sumos) es integrarse a la vida económica del país, aprender el idioma español, para así conformar un ‘Kupia Kumi’ (un solo corazón)” (“155 comunidades miskitas”, 1979, p. 8).

Igual que en el discurso somocista sobre la Costa Atlántica, los creole eran prácticamente invisibles para los sandinistas, aun cuando afirmaban que había ochenta mil habitantes creole en la zona. En un breve aparte en la entrevista, Ortega se refirió a los creole como “negros”, y dijo que eran una realidad que merecía la atención de los sandinistas. Afirmó que el “poder negro y otras manifestaciones [estaban] alejadas de su propia realidad” de los creole, y dejó claro que desde su perspectiva, la política racial negra no tenía importancia para los creole y no tenía lugar en Nicaragua (“Efectiva incorporación”, 1979).

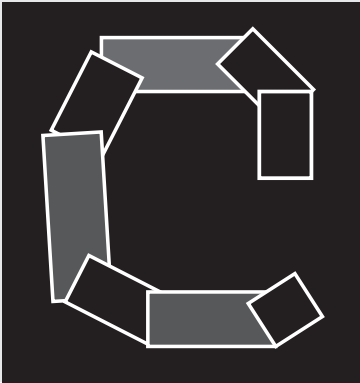
## Conclusiones

En Nicaragua durante la década de 1970, los intelectuales vinculados con el amplio bloque opositor al régimen de Somoza transformaron las nociones hegemónicas de la nación —y de la fusión de raza, clase y cultura en que se basaba— y por consiguiente, transformaron los discursos de los mestizos dominantes sobre la raza. Se toleraban e incluso se fomentaban ciertos aspectos de la heterogeneidad racial/cultural, a fin de facilitar la formación de una muy valorada identidad social opositora e incorporarla al bloque histórico alternativo emergente comprometido en la lucha contra Somoza. Las diferencias culturales y raciales de los creole y los mískitu no se esgrimían como mecanismos de exclusión, más bien se pretendía incluirlas en el proyecto reformista nacional.

Pese a esas transformaciones, varios aspectos del discurso de los mestizos sobre la Costa Atlántica se mantuvieron relativamente constantes durante los veinte años que se analizan en este capítulo. La Costa, como espacio geográfico, se veía como una importante fuente potencial de riquezas para la nación, pero al mismo tiempo, era nacionalmente ambivalente: físicamente era una zona aislada, no estaba integrada en la economía nacional, el control gubernamental era exiguo, y era un territorio cuya soberanía se disputaba con algunas potencias extranjeras. A los costeños se les consideraba como racialmente inferiores y primitivos, y en términos internacionales se les representaba estereotípicamente como “nobles salvajes” aborígenes o como cuerpos africanos tropicales. A los creole en particular se les describía como escasamente nacionales, aun cuando

conscientemente se les incluía en la mezcla nacional. A menudo, su racialización como “negros” se combinaba con su asociación con lo “inglés”, una cultura internacional competidora, para construirlos como seres tan inferiores y tan poco nacionales que resultaban transparentes a los ojos de la nación.

Durante los veinte años del proceso de imaginar la nación, las culturas de la Costa Atlántica siguieron siendo potencialmente peligrosas. Se temía que pudiesen salir en estampida de sus jaulas subnacionales y subordinadas y entrar en la contienda nacional si lograban obtener el capital social necesario para organizar una unidad política independiente. Siguiendo la lógica de la construcción que habían hecho de ellos los mestizos, los creole, por ser radicalmente no nacionales, resultaban especialmente amenazantes a este respecto. Tras el Triunfo de la Revolución, cuando el afán de controlar y consolidar la nación pesó más que la forja de alianzas contra el Estado, la heterogeneidad racial/cultural se convirtió en una potencial desventaja para los revolucionarios, y había que paliarla, además de homogeneizar o re-marginalizar sus objetivos. Por efecto de esa presión, los discursos de los mestizos dominantes sobre la raza cambiaron una vez más. Como veremos más adelante, los discursos de los mestizos sobre la raza, la cultura y el lugar de los costeños influyeron en el sentido común político de los creole, y en muchos sentidos, fueron el medio de contraste de las identidades y las políticas creole.



# APÍTULO 6

## Militancias ambiguas en el umbral de la Revolución

¡Oh, gigante idolatrado, cuándo despertarás a gozar los rayos luminosos que coquetean en las inquietas aguas del Atlántico, reservoir de fe y esperanza!  
—Roberto Hodgson (1971)

### **Costa Atlántica, un gigante que despierta**

Hoy, podemos confirmar el despliegue real que los organismos del Estado realizan en estrecha conjugación con el Ejército, para rescatar del olvido y la ignominia el departamento de Zelaya ... para acabar con la barrera del atraso y la explotación de nuestros hermanos.

—Costa Atlántica (1979)

Cuando llegué a Bluefields en 1981, una de las ideas más generalizadas entre los sandinistas decía que los creole eran políticamente pasivos y sumisos. Y ciertamente muchos creole pensaban lo mismo. Esa idea prevaleció aun a pesar de que se hacía memoria del general George Hodgson y los Veinticinco Valientes, y a pesar de las manifestaciones y las huelgas contra el gobierno revolucionario en los meses precedentes. La noción de la sumisión de los creole se encuentra también en los pronunciamientos que hicieron los propios creole durante la década de 1970. Es especialmente notoria en la metáfora de la Costa Atlántica como un “gigante dormido” —está dormido y necesita abrir los ojos para despertar a su realidad política— que se encuentra en gran parte de los escritos políticos de esa década.

Sin embargo, otras fuentes ofrecen una visión claramente distinta de las políticas creole. Según esas fuentes, durante la década de 1970 Bluefields era un semillero de ideas y actividades políticas. Las décadas de 1960 y 1970, que condujeron al Triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, fueron una etapa de grandes cambios socioeconómicos y luchas políticas en toda Nicaragua. En Bluefields la turbulencia política no fue tan intensa como en otras partes del país; no obstante, si bien seguían siendo fuertes las influencias restrictivas, particularmente las del PLN —partido somocista que representaba al capital nacional y al Estado—, y las de la Iglesia morava —que representaba al capital internacional y al Estado imperialista de Estados Unidos—, dentro de esas mismas entidades surgieron importantes movimientos y discursos políticos reformistas creole. Esos

movimientos eran liderados por los creole, y tenían como objetivo el empoderamiento de esa población. Aunque compartían el mismo objetivo, variaban mucho los aspectos de la identidad creole que cada movimiento enfatizaba y los temas específicos en torno a los cuales se movilizaban.

Este capítulo reúne buena parte del trabajo que presento en los capítulos anteriores. Aquí describo y analizo el sentido común político creole tal como era a finales de la década de 1970 y principios de los años 80. Para ello, me baso en historias orales y materiales de archivo de los movimientos políticos creole que surgieron en Bluefields a finales de la década de 1960 y comienzos de los años 70. Además ilustro cómo se forjó el sentido común político creole a través de los procesos sociales que se describen en los capítulos previos. Enfatizo en especial la índole dispar, ambigua, múltiple y contradictoria del sentido común político creole, que es efecto de esa diversidad; sin embargo, también argumento que pese al carácter polivalente de la política del grupo, las políticas creole no estaban incesantemente sujetas a contingencias (es decir, las políticas son flexibles, pero no pueden ser socialmente construidas fuera de los límites de los materiales históricos a partir de los cuales se construyen); y mapeo las formas específicas de la identidad y la política creole que surgieron del sentido común y que ellos vivieron como experiencias sobresalientes en determinados momentos históricos.

En la primera mitad del capítulo describo y analizo cinco movimientos sociales creole que estuvieron activos en la década de 1970. Esos movimientos incluían los esfuerzos de un pequeño grupo de pastores creole por controlar y reformar la Iglesia morava nicaragüense; el movimiento desarrollista económico y social de los intelectuales creole, organizado por la Organización Progresista Costeña (Oproco); el movimiento intelectual encabezado por el académico Donovan Brautigam Beer, que procuraba establecer la diferencia cultural de los creole y ganar un espacio para ellos en la nación nicaragüense; un pequeño grupo de estudiantes imprecisamente organizados como sandinistas; y la poderosa comunidad indígena creole del Sur (SICC, por sus siglas en inglés), originalmente organizada en torno a temas de poder local y política cultural.

El análisis etnográfico de esos movimientos, junto con los materiales de los capítulos previos y de mis propias experiencias, constituyen los elementos de la sinopsis del sentido común político que presento en la segunda mitad del capítulo. El resultado es una descripción del sentido común político, de la política y de la identidad creole en el presente etnográfico de finales de la década de 1970 y principios de los años 80. Esto allana el camino para la discusión culminante



sobre el sentido común político creole y la política creole a comienzos de la era sandinista, que son el tema del capítulo 7.

### **La modernización nacionalista de los pastores creole**

Desde su creación y hasta la década de 1960, la misión morava en Nicaragua estuvo en manos de misioneros extranjeros. Sin embargo, uno de los objetivos a largo plazo del Consejo Mundial de Misiones Moravas era crear iglesias auto-suficientes en las áreas donde llevaban a cabo su misión. Por lo tanto, una parte sustancial de su actividad era capacitar a los “nativos” para ocupar posiciones de liderazgo en el ámbito local.

La Escuela Secundaria Morava de Bluefields tuvo un papel muy destacado en esta estrategia. Un gran porcentaje de los líderes y participantes de los movimientos que describo en este capítulo fueron educados por los moravos en esa escuela desde comienzos hasta mediados de la década de 1950. Los anuarios de la Escuela Secundaria Morava de esa época constituyen un “quién es quién” del liderazgo eclesiástico y seglar creole a finales de la década de 1970.

Los moravos establecieron además un Instituto Bíblico en Bilwaskarma, a fin de brindar instrucción religiosa a los estudiantes que mostraban potencial para ocupar posiciones de liderazgo en la Iglesia, mismos que a la larga podrían sumarse al clero “nativo”. A principios de la década de 1960, un grupo de jóvenes creole, que eran estudiantes de teología recién graduados de la Escuela Secundaria Morava, debatieron con los todopoderosos misioneros blancos del Instituto Bíblico sobre un tema relativamente oscuro de la doctrina eclesial; el propósito de los jóvenes era que la Iglesia fuese más igualitaria, más abierta y más sensible a las necesidades específicas de los costeños. A esos estudiantes les preocupaba el modo en que se administraba el sacramento del bautismo y la eucaristía. Consideraban injusto que se les negase el bautismo a los infantes nacidos fuera del matrimonio. Opinaban que el acto de la eucaristía debería ser más público, y que había que reformar tanto la práctica de informar en público quiénes se apartaban de los preceptos eclesiales, como la restricción eclesiástica que reglamentaba quién podía recibir la eucaristía. Cuando los estudiantes amenazaron con retirarse del seminario si no se hacían efectivos esos cambios, los misioneros cedieron.

Tras esta primera victoria, cobró fuerza el movimiento creole para “modernizar” la doctrina de la Iglesia. Resultó muy fortalecido cuando el Consejo Mundial

de Iglesias Moravas decidió enviar a esos mismos estudiantes a terminar su educación fuera del país. En el pasado, los estudiantes de teología acudían a los seminarios de Jamaica o de Estados Unidos. Lamentablemente, muchos de esos estudiantes encontraban más atractiva la vida en esos países, por lo que nunca regresaban a Nicaragua. Por consiguiente, a principios de la década de 1960 se decidió enviar a los estudiantes al Seminario Bíblico Latinoamericano en San José de Costa Rica, donde recibirían una mejor instrucción teológica. Allí entablaron contacto con otros estudiantes y docentes de toda América Latina. Además, estuvieron expuestos a la Teología de la Liberación, que en ese periodo cundía por todos los círculos cristianos de América Latina. Entre esos docentes había personalidades muy conocidas, como Paulo Freire, Emilio Castro, James Cone, Samuel Escobar, Gustavo Gutiérrez, Quince Duncan.

Debido a ello, esos jóvenes estudiantes se volvieron más seculares y más politizados<sup>113</sup>. A medida que se hacían pastores y volvían a Nicaragua, donde avanzaban en la jerarquía eclesial, el movimiento que habían iniciado para modernizar la doctrina de la Iglesia se expandió como un movimiento para forzar a la jerarquía a acelerar el proceso de “nacionalización”. Empezaron a presionar para que la misión dejase de estar controlada por la jerarquía estadounidense y quedase en manos de los pastores locales.

A la vez, esos jóvenes pastores creole presionaban para que su Iglesia asumiese un papel más activo en los asuntos socioeconómicos de la Costa y en el bienestar material de su población. Según Norman Bent, uno de esos pastores:

Hubo más cuestionamientos de la administración misionera por unos seis u ocho pastores que volvieron titulados del seminario y empezaron a cuestionar con más severidad el papel del misionero. Y supongo que los misioneros comenzaron a quejarse ante el Consejo Mundial de Misiones de que ‘No podemos seguir lidiando con esa presión’. (entrevista, 1 de agosto de 1988)

Hubo bastante resistencia de parte de muchos de los misioneros blancos. Un misionero que había abogado para que la Iglesia fuese socialmente más activa fue obligado por sus colegas a retirarse. Los pastores creole que estaban a favor de esa clase de labor tuvieron que buscar apoyo y financiamiento fuera de la

<sup>113</sup> El grupo nuclear de los pastores creole que propugnaban cambios en la Iglesia morava incluía a los reverendos Stedman Bent, Leroy Miller, Norman Bent, Joseph Kelly y el obispo John Wilson. Recibieron mucho apoyo en sus posiciones del obispo Hedley Wilson, quien tenía más edad y llevaba mucho tiempo en su cargo, y en varias ocasiones también contaron con el respaldo de algunos pastores miskitu.

Iglesia, casi siempre en las organizaciones no gubernamentales. Esos pastores empezaron además a usar su posición para hacer prudentes planteamientos políticos acerca de la explotación de los recursos de la Costa a manos del capital extranjero y del Pacífico, así como acerca del maltrato a los trabajadores costeños. La reacción de los misioneros fue negativa. Les molestaba ver su Iglesia “arrastrada” a “la política”. Veían con malos ojos las ideas y actividades de sus recién instruidos subordinados creole. “Los misioneros creían que habíamos regresado demasiado liberales” (Bent, 1988).

No obstante, después de 1967, cuando el Sínodo de la Unidad (el concilio mundial de las Iglesias moravas) se manifestó a favor de que las Iglesias misioneras estuvieran bajo control local, los misioneros en Nicaragua gradualmente decidieron aceptar la nacionalización de la Iglesia nicaragüense<sup>114</sup>. Según Norman Bent, que fue uno de los pastores creole más activos, a mediados de la década de 1970 eso tuvo mucho que ver con el temor que sentían los misioneros ante la creciente insurgencia sandinista, y con la presión de los creole. Los misioneros estadounidenses recordaban con gran aprensión la muerte de un misionero por obra de las tropas de Sandino en la década de 1930, y estaban ansiosos por ponerse a salvo. Debido a una conjunción de factores, el impulso de los pastores creole a favor de la nacionalización ocurrió más pronto de lo previsto. Para 1973 ya habían sido designados los primeros nicaragüenses para ocupar los cargos de superintendente y secretario-tesorero de la misión. En 1974, cuando se cumplían 125 años de la presencia morava en Nicaragua, se nombró la primera Junta Provincial integrada en su totalidad por nicaragüenses. Además de ello, tanto las escuelas moravas como las muchas instalaciones médicas de la Iglesia pasaron a ser administradas por nicaragüenses. En poco más de una década tras sus fragores iniciales, el pequeño grupo de pastores creole había asumido el control de las operaciones de la Iglesia morava en el país. “Algunos de nuestros colegas de los Estados Unidos, al ver lo felices y orgullosos que estábamos, deben haber pensado que nos habíamos desbordado de entusiasmo nacionalista” (Kelly, 1975, p. 14). Una de sus primeras acciones fue establecer de inmediato el Casim (Comité de Acción Social de la Iglesia Morava), para consolidar el nuevo énfasis de la Iglesia en la acción social (Kelly, 1974, p. 19).

<sup>114</sup> En Nicaragua la inclusión de los costeños en el liderazgo de la Iglesia morava fue un proceso muy lento. El primer nicaragüense que resultó electo para la Junta Provincial de la Misión Morava fue Hedley Wilson, en 1952. Wilson fue designado obispo en 1962, y la Misión Morava pasó a llamarse Iglesia Morava de Nicaragua. En 1969, John Wilson fue el primer director nicaragüense del Instituto Bíblico en Bilwaskarma. En su elogiosa tesis sobre la historia de la presencia de la misión morava en Nicaragua, su comedida opinión sobre el tema era que “debiera de haber tomado mucho antes la autoctonización. Quizás la falta de confianza hacia los obreros nacionales fue uno de los factores que más impidió una pronta autoctonización” (Wilson, 1975, pp. 281–283).

El nuevo liderazgo y la directiva de la Iglesia morava encontraron resistencia en dos círculos. El primero fue el de los misioneros restantes: cuatro de los cinco que quedaron al año siguiente (Kelly, 1976, p. 20). El misionero que se quedó dirigió la Iglesia en Managua, donde podía ser relativamente independiente. Según Norman Bent (1988), los misioneros blancos sentían que no podían trabajar bajo la dirección de nicaragüenses:

Recuerdo que conversábamos con algunos de los misioneros más jóvenes con los que teníamos buena relación, y los considerábamos muy liberales y progresistas. Ellos nos dijeron: ‘Ustedes saben que tenemos que irnos porque no podemos recibir órdenes de los nicaragüenses’. A finales de año ya se habían ido.

Los misioneros además temían perder los privilegios que habían disfrutado cuando la misión estaba en sus manos: “Sentían que ya no podrían pasar sus fines de semana en Corn Island, que iban a tener un jefe y que tendrían que pedirle permiso para eso”. La partida de esos misioneros también significaba que sus salarios serían eliminados del presupuesto de la Iglesia. Los pastores costeños resintieron mucho ese imprevisto impacto financiero.

Aunque muchos creole apoyaban la nacionalización de la Iglesia y las posturas liberales de sus pastores, otros, especialmente los de mayor edad de la comunidad, criticaban mucho esos movimientos. Según el Rev. Stedman Bent, la raza constituía un factor, especialmente en Bluefields, donde por bastante tiempo los misioneros blancos siguieron siendo pastores de la Iglesia en Bluefields cuando en otras partes de la Costa habían sido reemplazados por costeños:

En cuanto a la congregación y Bluefields, muchos pastores decían siempre —pastores negros— que Bluefields sería el último lugar al que ellos querrían venir a servir, sencillamente porque la gente estaba acostumbrada a que el hombre blanco estuviera allí, en el púlpito y en la oficina, semana tras semana, mes tras mes, año tras año, así que en la vida de la Iglesia hubo un choque cuando la gente no aceptaba la idea de que el hombre blanco se fuera. (entrevista, 25 de julio de 1991)

Aparte del pequeño grupo de pastores creole que estaban directamente involucrados y que asumieron el liderazgo de la Iglesia cuando partieron los misioneros extranjeros, en general durante los años 60 y 70 los costeños no reconocían como un movimiento político la modernización, nacionalización y politización

de la Iglesia morava. Aun así, para los creole de Bluefields eso tuvo consecuencias políticas de largo alcance. Les obligó a cuestionar el papel hegemónico de los blancos estadounidenses, no sólo en las iglesias, sino también en otras instituciones económicas y sociales. Así se fue debilitando el conjunto de ideas de sentido común a las que me refiero más adelante como la “ideología angla”, si bien esas ideas se siguieron inculcando debido al reverente acatamiento de los pastores creole a casi todos los ritos y la doctrina de esta Iglesia angla. Al mismo tiempo, este movimiento suscitó sentimientos regionalistas y el reconocimiento de que los creole podían y debían manejar sus propias instituciones. Eso reavivó el orgullo y la autoestima de los creole, y los hizo tomar consciencia de cuestiones de justicia social y de acción comunal para sí mismos como pueblo. De ese modo, el movimiento legitimó las ideas de sentido común a las que más adelante me refiero como “populismo creole”. Como veremos, el control de la Iglesia morava como institución también facilitó la movilización de apoyo institucional para otras instituciones más abiertamente políticas.

### **Oproco y las políticas de desarrollo regional**

El movimiento social más importante y longevo de las décadas de 1960 y 1970 fue la Oproco (Organización Progresista Costeña). Era un grupo laico formado por profesionales creole (profesores, dentistas, médicos y demás), que en la década de 1950 habían sido en su mayoría condiscípulos de los pastores nacionalistas en la Escuela Secundaria Morava.

En mayo de 1963, Waldo W. Hooker, jefe político del Departamento de Zelaya y muy reconocido en la comunidad creole como el político más importante y poderoso de su tiempo, envió una circular dirigida a los “Señores del Margen” en la que convocaba a veinte miembros creole del Partido Liberal a acudir a una reunión en su oficina. Estas personas se organizaron para presentar un pliego petitorio al nuevo presidente de Nicaragua, René Schick. Hugo Sujo explica esta acción:

Aunque los creole eran mayoría desde el principio, proporcionalmente no tenían el número de cargos que deberían haber tenido. Y las cosas llegaron a un punto que algunos de nosotros ya no pudimos seguir aguantando y empezamos a presionar, vos sabés, a presionar, y cuando René Shick ganó las elecciones ... él y Waldo eran amigos personales. Waldo consiguió una cita con René Shick y nos fuimos en montón a Managua. Y pusimos las cartas sobre la mesa. Y le dijimos a René Shick:

Puesto que la elección fue manipulada de tal manera que sólo los mestizos salieron [electos], ahora queremos por lo menos cincuenta por ciento de todos los puestos que se dieron por nombramiento; y fue entonces que empezaron a nombrar creole en puestos importantes. (entrevista, 1-3 de julio de 1991)

A resultas del éxito de esa iniciativa, al año siguiente los miembros clave de ese grupo organizaron Oproco.

El objeto de esta organización es velar por el progreso e intereses del pueblo costeño y defender sus valores sociales, culturales y morales, tales como ... divulgar los principios y posibilidades del programa Desarrollo Comunal con el fin de lograr un cambio de actitud de la gente frente a sus problemas ... participar y ejecutar coordinadamente actividades que tiendan a lograr el mejoramiento económico y socio-cultural de las comunidades tales como: cursos de capacitación, fomento de pequeñas industrias y de artesanías, desarrollo de programas educativos, recreativos y asistenciales; formación de los distintos tipos de cooperativas, etc. (Estatutos de la Organización Progresista Costeña Oproco de la Ciudad de Bluefields, Departamento de Zelaya, República de Nicaragua s.f)

En 1991, el Dr. Roberto Hodgson, quien había sido miembro por muchos años y en una ocasión fue presidente de la organización, recordaba que los comienzos del grupo habían emanado de las políticas raciales/étnicas; sin embargo, como él explica, en los tiempos de Somoza el carácter precario de las políticas, incluso de las reformistas, obligaba a organizarse bajo el estandarte del desarrollo económico y social de la Costa:

El objetivo es que sentíamos que los negros estaban marginados, es decir, los creole, en Bluefields y en la Costa Atlántica en general. Y nos dimos cuenta de que nunca íbamos a hacer nada a menos que nos organizáramos. Porque escribir una carta ... a título individual en realidad no servía de nada. Así que pensamos, bueno, pues hay que organizarse. Yo no sé si fue por miedo o por prudencia o lo que sea, pero nunca quisimos llamarlo grupo político, ¿ve? Fue un movimiento cívico, pero en el fondo pensábamos en los derechos políticos. Bueno, en realidad durante el régimen de Somoza no había más que dos partidos, ni pensar en un tercero. Bueno, pensar sí se podía, pero no se hacía nada con eso. Era más

como un movimiento ... La Oproco en realidad era más de los adultos, los líderes. (entrevista, 16 de julio de 1991)

En muchos sentidos, la Oproco defendía el statu quo, al mismo tiempo que trabajaba para lograr sus objetivos desarrollistas y de reforma racial/cultural. Aunque fue iniciada por los creole y sus integrantes eran mayoritariamente creole, los miembros de Oproco tomaron la decisión táctica de admitir a algunos mestizos, incluso a algunos de los principales políticos liberales (p.ej., Antonio Coronado Torres, viceministro de gobernación) “para evitar que [los mestizos] nos llamaran racistas o cosas así. Pero el mestizo tenía que ser alguien que realmente se identificara con las necesidades y problemas de la Costa” (R. Hodgson, 1991).

Nominalmente, la Oproco no tenía afiliación política, sin embargo, la organización se alineaba muy de cerca con el Partido Liberal. Sus pronunciamientos públicos se caracterizaban por su desmedida admiración a Somoza (“nuestro Jefe Supremo, el Excelentísimo Presidente de la República, General Don Anastasio Somoza Debayle”). Casi todos los miembros de la Oproco, aunque no todos, eran del Partido Liberal Nacionalista. Durante las elecciones nacionales de 1972 se publicó un editorial en la primera plana del semanario blufileño *La Información*<sup>115</sup>, que estaba en la misma línea de la Oproco, donde instaba:

Costeños, correligionarios y amigos de la Costa, si quieren seguir gozando de la **paz, progreso y libertad** que nos cobija, voten en la casilla roja del Partido Liberal Nacionalista, a cuyo frente campea el indiscutible líder de los nicaragüenses General Anastasio Somoza D., secundado brillantemente en este sector por don Pablo Rener Valle, doña Alba Rivera de Vallejos, Ralph Moody y don Frank O. Hogson M. (Whitaker, 1972)

En 1979, en los meses finales del régimen de Somoza, la Oproco siguió publicando en *La Información* artículos y editoriales donde proclamaba su lealtad al PLN y se deshacía en lisonjas a sus líderes. Por ejemplo, el 6 de julio de 1978, el semanario felicitaba al diputado Pablo Rener, jefe político del Partido Liberal en la Costa, por el día de su santo. Una foto mostraba la figura corpulenta del político,

<sup>115</sup> En 1975, el vicariato de Bluefields vendió *La Información* a la Oproco; sin embargo, el semanario había sido desde sus orígenes partidario de la Oproco y vehículo de sus opiniones. La posición partidista y servil del periódico se debía, al menos en parte, al hecho de que durante la década de 1970, Rupert Linton Whitaker, que era el principal portavoz del periódico, ocupaba al mismo tiempo cargos ejecutivos en el Partido Liberal Nacionalista, en Oproco y en *La Información*, antes y después de que Oproco comprara ese medio. En varias ocasiones fue vicesecretario y secretario de propaganda del PLN en el Departamento de Zelaya, jefe y director editorial y publicitario de *La Información*, y secretario y vicesecretario de Oproco.



blanco y de gafas, encorbatado e incómodamente enfundado en una chaqueta, y al pie de la foto los editores daban rienda suelta a su efusión:

Senador Don Pablo Renner Valle ... recibió numerosos mensajes de felicitación ... aprecio y simpatía que él ha sabido conquistarse por su manera servicial, como por sus valiosas labores en el Senado, especialmente a favor de este sector de la Patria que él representa, y de sus co-terráneos, quienes sienten por él un afecto personalísimo e invariable. Nos place sobre manera insertar el fotograbado de este dilecto amigo y eminente hijo de la Costa Atlántica y le enviamos en alas del afecto y reconocimiento el testimonio de nuestra efusiva congratulación.

La Oproco fungió además como promotora entusiasta de muchos de los proyectos de desarrollo del régimen de Somoza en la Costa Atlántica, a la vez que procuraba y obtenía apoyo del gobierno para sus propios proyectos, el más notable de los cuales fue el camino que el grupo intentaba construir entre Bluefields y el río Kukra, al sur de la ciudad<sup>116</sup>. Ese camino llegó a ser la piedra angular de sus afanes, y fue también lo que más recordaban la mayoría de los creole de todas las actividades y posiciones de la Oproco en la década de 1980.

Los integrantes varones de la Oproco (al parecer eran pocas las mujeres miembros de la organización) se interesaban casi obsesivamente en el subdesarrollo relativo de la Costa Atlántica y en la explotación excesiva de sus recursos. Entendían que eso era consecuencia de un Estado que desatendía sus obligaciones y de la rapiña desaforada del capital nacional e internacional. Además eran fervientes anticomunistas. A principios de los años 70, eso se manifestaba en bromas y comentarios hostiles sobre los “países comunistas”, en especial sobre la Unión Soviética, Alemania Oriental y Cuba (ver p.ej., “A reirse!” 1969). En los comentarios editoriales Cuba aparecía como el epítome del totalitarismo, y tras presentar casos atroces de conducta totalitaria, solía añadirse la coletilla “Eso sólo en Cuba, compadre” (Detective, 1971, p. 4).

A finales de la década de 1970, las páginas de *La Información* enfocaban su anticomunismo en el FSLN. En un reportaje especial de noviembre de 1978, se describía al FSLN como “terroristas ... marxistas leninistas ... Castro Comunistas ... monstruos enmascarados... lacayos de Fidel Castro”, y se les acusaba de toda

<sup>116</sup> El desarrollo económico y el bienestar general de la comunidad de Bluefields no eran las únicas razones por las que los miembros de la Oproco y otros creole de la élite se interesaban en el camino a Kukra. Al ir avanzando el camino desde Bluefields hacia el río, rumbo al sur, muchos miembros del grupo presentaron reclamos legales sobre las tierras aledañas, con la esperanza de obtener beneficios económicos de la apertura de esa zona.

clase de atrocidades cometidas contra los indefensos nicaragüenses (Arana Mayorga, 1978, p.1).

En general los miembros de la Oproco estimaban y elogiaban a los Estados Unidos. Admiraban al presidente John F. Kennedy y apreciaban su afán por crear la Alianza para el Progreso. Había mucha interacción entre los líderes creole de la Oproco y los misioneros estadounidenses que dirigían las escuelas moravas y las iglesias católicas. Lindolfo Campbell (1972), líder de la Oproco, al pronunciar su discurso por la inauguración del gimnasio de la Secundaria Morava, expresó su admiración por los misioneros:

la Misión Morava, una misión esencialmente cristiana y educadora, una vez más nos está entregando una obra que debe ser honra y prestigio para esta ciudad. Desde que los primeros misioneros arribaron a estas playas hace 123 años, su misión ha sido la de cumplir con el mandamiento del Divino Maestro quien dijo: “Id a predicar y enseñar”. (p. 1)

La Oproco también mantenía una intensa interacción con agencias estadounidenses, particularmente con el programa de los Hermanos de Wisconsin (“Días antes de su muerte,” 1972; Hodgson, 1971; “Presidente de los Compañeros de la Alianza,” 1971). Al paso de los años se publicaron en *La Información* varios artículos donde se evocaba con nostalgia la floreciente economía de la década de 1920, dominada por el capital estadounidense (Mena Solórzano, 1975; Reyes Campos, 1978).

La Oproco acogía con entusiasmo la prevalencia y los principios básicos del capitalismo occidental, los intereses políticos y económicos del imperialismo estadounidense en la Costa Atlántica, y el colonialismo interno del somocismo nacionalista. Ese entusiasmo formaba parte de la táctica reformista del grupo que intentaba promover los intereses de los costeños, y de los creole en particular, a base de ocupar y expandir los espacios que la oposición les dejaba dentro de los límites de esos discursos y prácticas dominantes. Por ejemplo, era frecuente que la Oproco aprobara públicamente la Reincorporación como una circunstancia estupenda y beneficiosa. Como muestra de ello, el 4 de marzo de 1969 *La Información* publicó la pomposa declaración del Dr. Robert Hodgson donde elogiaba la Reincorporación y a dos de los mestizos más aborrecidos en la historia de la Costa:

Llegó por fin el día en que ocupó la presidencia de Nicaragua un hombre de firmes determinaciones, valiente y de carácter íntegro llamado Don José Santos Zelaya, quien encomendó al General Rigoberto Cabezas la tarea de ocupar La Mosquitia a como diera lugar. Le cupo pues al General Cabezas la honra de haber sido el primero en 392 años de establecer un gobierno nacional e izar definitivamente en tierras costeñas el pabellón azul y blanco bajo cuya sombra nos cobijamos orgullosos todos sus hijos. Su gesta heroica ... le coloca entre los héroes nacionales más grandes.

No obstante, varios artículos sucesivos en *La Información* lamentaban que la “verdadera” reincorporación no se había efectuado y que sólo sería posible si se apoyaba a la Costa para que pudiera desarrollarse en sus propios términos. La tensión en el discurso de la Oproco, generada por la búsqueda de la autonomía dentro de la integración, se hace patente en un artículo de Lindolfo Campbell (1972c), líder de la Oproco, donde lamenta el hecho de que ninguno de los canales televisivos nacionales llegase a la Costa:

No solo en esto se ve marginado y excluido de la vida nacional nuestro Departamento, sino en muchos otros aspectos. Esto nos hace pensar si la Costa Atlántica está verdaderamente Reincorporada al resto del país. Teóricamente podemos afirmarlo, pero en la práctica esta realidad es negativa, y no se puede culpar a los ciudadanos que muestran de un modo u otro su resentimiento y su inconformidad<sup>117</sup>.

Asimismo, la Oproco nunca cuestionó el mando del Estado nicaragüense; sin embargo, en artículo tras artículo protestaba por la prevalencia de los mestizos del Pacífico en el gobierno, y demandaba que más costeños ocupasen posiciones de poder político. Por ejemplo, en 1971 la Oproco apoyó discretamente las candidaturas de varios costeños al puesto de viceministro de obras públicas para el desarrollo de la Costa Atlántica. El puesto lo obtuvo finalmente Remy Rener, hijo de Pablo Rener. Ese nombramiento generó mucho resentimiento debido a que importantes sectores de la Oproco sentían que Remy no era un “autóctono” costeño (“El Nuevo Vice-Ministro de Obras Públicas”, 1971; R. Hodgson, 1991). En 1973 la Oproco luchó para que la jefa de enfermeras del hospital municipal, una mujer creole, conservara su puesto. Varios editoriales de *La Información* del año 1978 exigían que se nombrase a un costeño como magistrado del Tribunal de Apelaciones de Bluefields.

<sup>117</sup> Campbell desempeñó varios cargos ejecutivos, e incluso fue presidente del grupo en la década de 1970.

Si bien siempre tuvo el cuidado de elogiar al liderazgo del partido (principalmente a Somoza y a Renner), la Oproco se atrevía a confrontar a la estructura local del PLN a fin de que los costeños pudiesen participar en las estructuras de poder del Estado y obtener ayuda gubernamental para la Costa (Campbell, 1971). El ejemplo más sobresaliente de esta actitud fue la lucha pública de Oproco con el liderazgo local del PLN, dominado por los mestizos, sobre la elección del candidato del partido a la alcaldía de Bluefields en las elecciones de 1972. Los líderes mestizos querían que su candidato fuera Pedro Bustamante, un mestizo que era hijo del presidente departamental del partido. La Oproco, por su parte, apoyaba la candidatura de Frank O. Hodgson, presidente fundador del grupo (H. Sujo, 1991). En un artículo en *La Información* —donde casi se aventuraba peligrosamente a criticar no sólo a los Bustamante, a quienes llamó “nuestros altos electores indirectos”, sino también a los Somoza y a los Renner, que gobernaban respectivamente las estructuras nacionales y departamentales del PLN, principalmente a través de alianzas familiares— Hugo Sujo Wilson (1971), quien fue una vez presidente de la Oproco, comentaba: “Porque ya hay en las filas liberales locales, demasiados resentimientos causados por algunos grupos pequeños y algunas familias que se portan como si el Partido Liberal Nacionalista fuera patrimonio particular de ellos” (p. 1). Un editorial o columna de cotilleo que se publicó sin firma el 18 de junio de 1971, “En la Esquina de Wing Sang”, resumía la postura general de la Oproco al respecto:

los padres de familia de costeños están pensando mejor no enviar a sus hijos a la Universidad, que de nada les sirve, porque cuando reciben sus títulos profesionales para trabajar en su propio pueblo, los cargos públicos se los dan a profesionales del interior, dejando a los de casa fuera de paila; que si en el seno de la Corte Suprema de Justicia hubiera un personero costeño, otro gallo nos cantara en el ramo judicial.

Las políticas integracionistas de la Oproco impedían adoptar las demandas históricas de los creoles a favor de devolver a la Costa Atlántica el estatus semi-independiente que tenía antes de la Reincorporación. Sin embargo, una de las posiciones más apreciadas de sus miembros era que Nicaragua debía cumplir las obligaciones contenidas en el tratado acerca de la Costa. La más importante de esas obligaciones era que la cuota de ingresos que el Estado obtenía por la explotación de los recursos naturales de la zona se reinvirtiese en la región. Esa posición quedó firmemente asentada en una nota editorial de *La Información* que se publicó a raíz de un reportaje del 28 de febrero de 1974 sobre las jugosas ganancias que había obtenido la industria pesquera en 1973:

Como se vé, la mayor producción en este rubro marítimo corresponde a nuestra Costa Atlántica en más de tres partes, y si se cumpliera, aunque fuera en una mínima proporción, la cláusula del Tratado Harrison-Altamirano, suscrito hace ya **ochenta** años y que jamás la ha cumplido el gobierno central, la cual claramente especifica que “los impuestos provenientes de los productos de la Costa Atlántica, serán estrictamente invertidos en la misma Costa Atlántica”, ¿se imagina usted, lector costeño, cuánto percibirían nuestras instituciones departamentales por impuestos sobre esa hermosísima cantidad de dólares que solo en 1978 produjeron los mariscos costeños? El comentario lo dejamos a su sano, honrado y patriótico criterio [Énfasis en el original]. (“Nota de la Informacion,” 1974, p. 1)

A este respecto era mucho el enojo que se dirigía al Infonac (Instituto de Fomento Nacional), la institución principalmente responsable de la reglamentación y tributación sobre la explotación de los recursos en la Costa Atlántica. El 9 de junio de 1970, el “detective” que escribía la columna semanal “La esquina de Wing Sang” comentaba al respecto:

... a los blufiños no les incomoda la cuestión del pago al hacer la Declaración de Bienes Inmuebles, pero sí desearían que los impuestos que pagan no solo sirvan para embellecer a Managua, como sucede con el impuesto de los chacalines que se los traga el INFONAC sin eructar ni escupir.

Al grueso de la Oproco no solamente le preocupaba la falta de ingresos regionales procedentes de la explotación de sus recursos naturales; se sentían indignados por lo que a su juicio era la extrema avaricia de los mestizos del Pacífico, que pensaban que la Costa Atlántica era su patrimonio e insistían en representarla meramente como una abundante e inagotable reserva de recursos naturales para la nación:

Durante muchos años se ha escuchando la célebre frase “La Costa Atlántica es el futuro económico de Nicaragua”. Para los costeños conscientes, esto constituye una ofensa a su dignidad. Y lo anterior parece concordar con la marginación característica y el olvido de que habida sido objeto el Departamento de Zelaya desde su Reincorporación. (Campbell, 1975, p. 1)

Otra preocupación en las filas de la Oproco era que se percibía la sobreexplotación y el agotamiento de esos recursos naturales a manos del capital nacional e internacional. En una serie de artículos que se publicaron en la década de 1970,

los miembros de la Oproco criticaban el abuso histórico y contemporáneo de la base de recursos de la Costa. En un artículo especialmente controvertido que se publicó el 31 de julio de 1971, y que se titulaba proféticamente “¡Oh, gigante idolatrado, cuándo te despertarás!”, Roberto Hodgson (1971) señalaba precisamente esos puntos:

Muchos hay que propugnan la idea de una Costa Atlántica como *reserva nacional*; otros aseguran que es la “tierra de promisión”, mas, mientras se mantenga en vigencia la *mentalidad anacrónica* de los que se jactan de *sapiencia* pero que sufren el *inexplicable temor* de exteriorizar sus convicciones (por política pero sonrojándose avergonzadamente al verse obligados a sacrificar su dignidad), la “tierra de promisión” permanecerá en el horizonte distante mientras la “reserva” se agota rápidamente enriqueciendo en cambio a los mercantilistas extra-comunales o a los pulpos foráneos [Énfasis en el original]. (p. 1)

El artículo de Hodgson (1971) señala asimismo cómo fue que la preocupación por la explotación excesiva de los recursos de la Costa para beneficio de los foráneos se convirtió en el punto de partida para hacer reivindicaciones más radicales que vinculaban la injusticia social y la opresión económica de los costeños con las luchas postcoloniales internacionales:

cuando la igualdad de oportunidades y la justicia social se proclaman a los cuatro vientos, ... en nuestra sociedad predomina la servidumbre económica. Es una verdadera desgracia que, por un temor no reconocido, con nuestra “Democracia Moderna” coexiste además una servidumbre intelectual, con desastrosas consecuencias para nuestra situación. (p.1)

Durante la década de 1970 hubo varios momentos concretos en que se intensificó el descontento de los creole por esos problemas de marginación y explotación de los costeños y de sus recursos. En esos momentos concretos, los más importantes de los cuales ocurrieron en 1972 y 1976, las voces de las élites intelectuales creole agrupadas en Oproco se hicieron más radicales. Esto se reflejó claramente en las páginas de *La Información*. En 1972 se produjo una marejada de inconformidad ocasionada por una desaceleración a corto plazo de la economía local, acompañada por el cierre de un aserradero local cuando eran crecientes las expectativas económicas por el auge de la industria pesquera de finales de la década de 1960 y principios de la siguiente. Sin embargo, el detonador inmediato

fue el aumento de las tarifas que aplicaba la empresa que monopolizaba el suministro eléctrico, Enaluf (Empresa Nacional de Luz y Fuerza), controlada desde Managua por el Estado. Los creole y otros residentes de Bluefields respondieron con manifestaciones multitudinarias contra el alza de las tarifas. Esta situación provocó un discurso político sorprendentemente radical de parte de los creole de la Oproco en las páginas de *La Información*. Criticaban la pasividad con que los costeños aguantaban su opresión. Curiosamente, en muchos de sus ensayos recurrían a una metáfora que en el futuro sería muy controvertida: la de los costeños que despiertan y abren los ojos:

Y todo lo anterior [la explotación y la depresión económica] nos ha caído encima porque el pueblo costeño se ha caracterizado por ser sumiso, callado y pasivo. El pueblo costeño se ha caracterizado por aceptar la suerte que le venía. Sin embargo el pueblo costeño se está despertando a la realidad de las circunstancias exigiendo justicia.

Ejemplo claro de esto fue la gran manifestación pacífica por la ignominiosa imposición, el día 23 de mayo. Este día será inolvidable en la historia de la costa, porque todo mundo sin distinciones de colores políticos, de raza, credo y de todas las capas sociales se volcó a las calles para mostrar su repudio ante esta amenaza del nuevo cobro. El pueblo dijo: ¡Basta ya! El pueblo dijo: No estamos dispuestos a seguir sufriendo arbitrariedades... creemos que es tiempo de que los señores de las alturas bajen a la llanura a escuchar el clamor de un pueblo que tantas veces ha sido humillado, abusado y explotado. (Campbell, 1972a, p. 3)

Las páginas de *La Información* estaban abiertas para los jóvenes creole, como Enrique Campbell, quien aprovechó la ocasión para insinuar la necesidad de hallar soluciones radicales a los problemas de la Costa:

Con el problema suscitado con el Alumbrado Público se pudo ver que el pueblo quiere un cambio en sus estructuras.

Han matado la conciencia cívica de este pueblo los políticos sin escrúpulos, que buscan solo su bienestar sin importarles para nada el bienestar de la ciudad, algunos extranjeros que no les importa la condición de la ciudad; pero el pueblo ya está harto de esta situación, ya comienza a gritar a los cuatro vientos. Quiero que me tomen como



alguien, no como algo, quiero que mi dignidad sea respetada, quiero ante todo ser un hombre. (Campbell, 1972)<sup>118</sup>.

La condena que hacía Campbell del subdesarrollo activo de la Costa reflejaba la postura de otros profesionales creole de más edad que estaban en la Oproco; sin embargo, de muchas maneras él iba más allá, pues criticaba directamente el carácter antidemocrático de la política partidista nicaragüense. Ese artículo fue un estallido temprano de la juventud creole radicalizada, cuyo movimiento será esencial en mi narrativa posterior. En *La Información* no volvió a publicarse ningún artículo de Campbell ni de otros que mantuvieran esa perspectiva.

Aunque en los años subsiguientes la declaración de Campbell debe haberles parecido extremista a algunos liberales de la Oproco, muchos aspectos de ella resonaron claramente en el embriagador momento político que fue el año 1972. El terremoto ocurrido a finales de ese año sirvió para suprimir algunas de las pasiones políticas suscitadas por la crisis de Enaluf en la comunidad creole; no obstante, comenzando a finales de 1972 y continuando en 1973, Hugo Sujo, que por muchos años había sido líder de Oproco, escribió una serie de comentarios donde argumentaba contra la explotación extranjera y a favor de un sólido “localismo” en la Costa. En esos artículos ejemplificaba la posición regionalista de los costeños de la cual los creole de la Oproco derivaban sus políticas:

... hubo también en Bluefields una regresión hacia algo que creíamos haber superado: los crueles exploradores de otras partes de Nicaragua y del mundo, quienes con complicidad de traidores locales, y mediante el “derecho de la fuerza”, pretenden enriquecerse a costillas del humilde y pacífico nativo costeño ... jamás debemos sacrificar y renunciar a nuestro patrimonio, a nuestros deberes y derechos como nativos, y exaltar por complejo de inferioridad, por prejuicio discriminatorio, por rencores o por intereses mezquinos, a ningún elemento inmigrado, sobre nuestros valores locales. Proceder así es censurable, porque es traición y prostitución. (Sujo Wilson, 1973)

En 1973, *La Información* fue además el foro donde se ventilaba uno de los temas políticos más delicados de la época de Somoza: las críticas a la poderosa

<sup>118</sup> El artículo de Campbell es notable porque presagia el discurso de tono sandinista de los jóvenes creole que, como él, terminarían siendo sandinistas a finales de la década. Enrique Campbell, hermano mayor del único creole que fue comandante sandinista, Lumberto Campbell, era el único geólogo de Nicaragua que se formó profesionalmente en el extranjero; se especializó en energía termoeléctrica. Murió trágicamente a mediados de los años 80, en un operativo contra las fuerzas de la Contra cuando cumplía su servicio militar.

Guardia Nacional. En marzo de ese año y también en agosto, en las páginas de *La Información* se publicaron comentarios donde se denunciaba la “brutalidad” de la Guardia Nacional (Campbell, 1973; Detective, 1973). El periódico incluso llegó a denunciar al hermano de la amante de Tachito, un miembro de la Guardia Nacional notorio por ser abusivo, “que tan cruel, inhumana y sangrientamente maltrató al negrito Cuabná [un negro que solía deambular por las calles]” (Detective, 1973). Esta inusual crítica pública de la Guardia Nacional sólo pudo haber ocurrido como secuela del terremoto de Managua. Tras ese desastre, la Guardia quedó desacreditada por su corrupción y por no haber brindado la debida ayuda de emergencia; eso redujo momentáneamente su poder coercitivo. No obstante, esos comentarios son un indicio imprevisto de que los creole resentían el poder coercitivo del Estado nicaragüense.

La Oproco estaba integrada por destacados profesores, políticos, profesionales y empresarios creole, y por tanto, sus ideas eran muy influyentes en su comunidad. Como movimiento reformista, el grupo produjo y mantuvo una abundante amalgama de ideas que eran a la vez deferentes y subversivas de cara al statu quo. Todas esas ideas eran las que constituían el sentido común creole.

Del lado de la deferencia ante el poder dominante, un conjunto central de esas ideas giraba en torno a la muy alta estima en que se tenía a Estados Unidos en su papel de potencia benefactora. Eso implicaba nociones tales como venerar el recuerdo de John F. Kennedy, la solidez de las ideas sobre el desarrollo hemisférico y el papel que en ello desempeñaba Estados Unidos con su Alianza para el Progreso, y el hecho de que se considerase normal que los costeños fuesen clientes de los programas, las agencias y las ONG estadounidenses que se especializaban en brindar “ayuda”. El mensaje de Oproco también respaldaba enfáticamente las ideas políticas que propagaba Estados Unidos como líder del “mundo libre” con respecto a América Latina. Esas ideas eran el anticomunismo, el capitalismo occidental como motor del desarrollo y la prosperidad universal, y los derechos humanos expresados en la idea de la democracia representativa y sus atavíos.

Los miembros de la Oproco respaldaban también la idea de una sólida lealtad a la nacionalidad nicaragüense y al Estado de Nicaragua. Más aún, la idea del Estado estaba encarnada en la figura de un líder paternalista y fuerte a cargo de la autoridad central. Esto se manifestaba además en la fidelidad a la política partidista, y especialmente, al Partido Liberal Nacionalista como defensor de la democracia, la libertad religiosa, el desarrollo económico y el progreso.

Otra idea primordial en el imaginario de los creole y de los costeños de la Oproco era la idea de su pobreza colectiva, su atraso y su falta de progreso. En consecuencia, en el núcleo de lo que la Oproco entendía que eran las necesidades más urgentes de la comunidad creole estaban los conceptos de desarrollo económico y social, lo que conduciría a los creole al nivel de las metrópolis (Managua y Estados Unidos). Oproco percibía al Estado nicaragüense y al estadounidense como las fuentes necesarias de ayuda y liderazgo para lograr tal desarrollo; se pensaba que esa ayuda era responsabilidad de Nicaragua y generosidad de Estados Unidos.

En cuanto a la subversión del poder dominante, los miembros de Oproco creían que el atraso de la Costa se debía a la irresponsabilidad del Estado nicaragüense, así como a la complicidad de los codiciosos empresarios extranjeros en la explotación excesiva de los recursos de la Costa. Se mantenía muy firme la idea de que era necesario que los recursos naturales de la región estuviesen protegidos de la explotación desenfrenada de los forasteros. Otra idea muy firme era que los costeños tenían el derecho histórico de beneficiarse de la explotación de los recursos de la región.

En la esfera política campeaban ideas similares. La más importante era que los creole, históricamente marginados, tenían el derecho a ejercer el control político local. Y tanto en la esfera de lo político como en el ámbito profesional, era muy fuerte el rechazo al clientelismo, pues localmente favorecía a los mestizos en detrimento de los creole. En resumen, Oproco defendía la idea de que la política y la economía deberían estar en manos de los locales.

### **Donovan Brautigam Beer y el culturalismo creole**

En el discurso público de los creole de la Oproco, su orientación táctica regionalista y su preocupación por los intereses socioeconómicos eclipsaban los temas de la marginación cultural y racial y de la explotación. Sin embargo, en los primeros años de la década de 1970 se publicaron en *La Información* varias referencias crípticas sobre la identidad racial creole y la existencia de racismo en su contra. Estas aparecieron en las columnas satíricas tituladas “La esquina de Wing Sang” o “La esquina de Erasmo”, firmadas con seudónimos tales como el “Detective” o “Sherlock Holmes”<sup>119</sup>. Así, a través de la farsa y el anonimato se mencionaba lo indecible. Esas declaraciones indican que, si bien por razones

<sup>119</sup> Rupert Linton Whitaker es el autor de la mayoría de esas columnas.

tácticas la Oproco decidía ignorar lo racial y lo cultural, estos temas tenían alguna significancia para los creole.

En 1970, El Detective lamentaba la renuencia de las autoridades locales a designar negros (término que se empleaba como sinónimo de los creole) como miembros de un jurado. Este fragmento es inaudito en su chovinismo creole: “sólo participaron 15 *negritos*, aunque ellos son mayoría, son los más competentes y son más inteligentes que muchos *pañas* [mestizos hispanoparlantes del Pacífico], quienes con costo saben garrapatear sus insulsos garabatos”<sup>120</sup>. Sin embargo, en este discurso jocoso pero mordaz el significado de la negritud resulta equívoco. En una de las columnas “La Esquina de Erasmo” (16 de agosto de 1972, énfasis en el original), la actitud racista del titular de la Federación Nicaragüense de Béisbol Asociado, Feniba, fue fustigada por el Detective en los términos siguientes: “[él] vertió frases denigrantes para nuestros jugadores *negritos* ... esos procedimientos y desprecios son los que lo hacen a uno sentirse *british*”.

Durante los primeros años de la década de 1970, la idea de que los creole eran a la vez racialmente negros y cultural y nacionalmente anglos era un tema recurrente, aunque velado, en las páginas de *La Información*. En los años subsiguientes se volvería un elemento explícito de la política cultural en algunos sectores de la comunidad.

Por lo expuesto en el capítulo 5 sabemos que durante la segunda mitad del siglo XX se estuvo cocinando a fuego lento un diálogo nacional sobre la raza, la cultura y la identidad nacional, así como sobre el lugar de los costeños en la nación. No obstante, aparte de los artículos de Brautigam Beer sobre historia, los creole no habían participado públicamente en ese debate. A mediados de la década de 1970 empezó a escucharse la voz de los creole opinando sobre esos temas, y surgieron tres posiciones creole explícitamente articuladas: los culturalistas, los negros sandinistas y los antirracistas. *La Información* fue el escenario donde se manifestaron algunas de las declaraciones iniciales de los creole en ese debate, pero el verdadero intercambio creole-mestizo tomó impulso en *La Prensa*, y alcanzó mayor intensidad en 1976.

No resulta claro por qué ese debate alcanzó su punto álgido en 1976. Eran tiempos de inestabilidad en Nicaragua. La oposición al régimen de Somoza iba en aumento, y en el Pacífico estaba muy en boga un discurso cada vez más radical de parte de quienes estaban vinculados con la Unión Democrática de Liberación

<sup>120</sup> El ejemplar de *La Información* donde apareció esta cita ya no existe en la colección del Cidca-Bicu.

(UDEL) y con el FSLN. Por ese entonces, los mestizos estaban redescubriendo con fascinación el exotismo del Palo de Mayo, que se puso de moda en el Pacífico. La Costa Atlántica se volvió el sitio favorito donde la gente de espíritu aventurero pasaba sus vacaciones de Semana Santa.

En la zona norte de la Costa, la formación de la Alpromisu (Alianza para el Progreso de los Pueblos Miskitos y Sumos) en 1974 para promover los derechos de la población indígena de la Costa y el desarrollo económico de sus comunidades enfocó la atención de los mestizos en esa región (ver, p.ej., “Miskitos confirman su protesta”, 1974). La reacción a la noticia de la formación de Alpromisu fue histórica e inmediata:

#### Amenaza de rebelión Miskita

...los Miskitos (...) de Puerto Cabezas están organizado una verdadera rebelión contra las autoridades nicaragüenses (...) organizaron un desfile que culminó con el levantamiento en la costa de una bandera inglesa, y discursos amenazadores de que si no hay alcaldes miskitos, estos se levantarían en protesta pidiendo ayuda a gobiernos extraños. (“Amenaza de rebelión Miskita”, 1974, p. 1)

En la zona sur de la Costa, la fragmentación de la Oproco propició el surgimiento de posiciones disidentes más radicales que incluían temas de raza y cultura. Es difícil saber cuántos eran, pero algunos miembros clave de Oproco resentían la estrecha identificación de la organización con el PLN, y el hecho de que los mestizos ocuparan posiciones determinantes en el gobierno a instancias de la jerarquía del partido. Unos cuantos abandonaron la organización por esas razones. En algunos casos, esas personas estaban preparadas para hacer caso omiso del tabú que impedía discutir en público los delicados temas de la raza y la cultura; sin embargo, en general, durante los últimos años 70 la Oproco siguió apoyando firmemente al régimen de Somoza y se mostró cada vez más renuente a criticar la manipulación que hacía el régimen de los temas de la Costa y a sumarse al debate sobre la raza y la clase. Esto sin duda basta para explicar la disminución de la influencia de la Oproco en la política popular creole desde mediados de la década de 1970 en adelante, sobre todo entre la gente joven.

La principal figura creole en el debate sobre la raza y la cultura era Donovan Brautigam Beer. Durante las décadas de 1960 y 1970 publicó en *La Información* muchos artículos, casi todos sobre la historia de la Costa. Aunque no era miembro de la Oproco ni del PLN, su edad y su estatus eran similares a los de los integrantes

de la Oproco, y se había educado en las mismas instituciones. Gozaba entre ellos de mucho respeto, pues lo consideraban el historiador de la Costa, y en general compartía con ellos buena parte de sus ideas políticas.

Entre el 31 de enero y el 27 de febrero de 1973, *La Información* publicó varios artículos de Brautigam Beer. En casi todos los aspectos, esos artículos eran la continuación del impresionante corpus de producción académica por el cual a finales de la década de 1960 se le consideraba la autoridad nacional más destacada en cuestiones de historia y cultura de la Costa. En esos artículos, dirigidos expresamente a los costeños, argumentaba explícitamente que la cultura de estos era distintiva de la identidad de la Costa Atlántica respecto de los nicaragüenses del Pacífico. E instaba a los costeños a enorgullecerse de sus tradiciones culturales y a organizarse para protegerlas: “Creemos que el tiempo y las circunstancias demuestran la necesidad de preservar, perpetuar y difundir lo que da fondo y forma a la Costa ... ¿Qué distinguió y distinguirá a la Costa? Las tradiciones folklóricas”. En esos artículos, Brautigam Beer (1973) rastreaba además los orígenes europeos de determinados aspectos folklóricos de la cultura creole<sup>121</sup>. Esa era, en parte, la razón por la que afirmaba que el mantenimiento de esas tradiciones haría de Bluefields un sitio internacionalmente atractivo para la “gente culta”.

Tres años después, en una serie de artículos que publicó *La Prensa*, Brautigam Beer elaboró esas ideas hasta constituir una teoría coherente sobre las relaciones raciales/culturales entre nicaragüenses y costeños. Esos artículos formaron parte de una andanada sin precedentes de artículos que publicó *La Prensa* durante 1976, donde se expresaban opiniones sobre la Costa. El propio Brautigam Beer, quien era sin duda el colaborador más productivo y mejor informado, escribió más de veinte. En esos escritos delineaba con toda claridad lo que yo llamo su perspectiva “culturalista”. En 1976, eran pocos los creole que podían exponer esa perspectiva con tanta amplitud y eficacia como él; sin embargo, mi lectura de la literatura creole disponible en ese entonces y mis experiencias en la comunidad creole que comenzaron cinco años después, en 1981, me llevaron a inferir que muchos otros creole, sobre todo los de más edad y los que contaban relativamente con mejor educación, entre ellos la mayoría de los miembros de la Oproco, compartían la misma perspectiva suya. Por lo tanto, esos escritos de 1976 merecen una atención más cuidadosa.

<sup>121</sup> Esa tendencia en la obra de Brautigam Beer ya era evidente en su obra fundamental sobre la historia de la Costa, que se publicó por entregas en *La Prensa* a partir del 18 de marzo de 1970. Ver en particular Brautigam Beer (1970f).

A diferencia de casi todos los creole que estuvieron escribiendo durante los años 70, la obra de Brautigam Beer en ese periodo no se centraba particularmente en la explotación económica y política de la Costa. Cuando abordó directamente esos temas, como fue en un artículo que publicó a finales de 1976, coincidió con la mayoría de los intelectuales creole en reconocer las fuentes nacionales y extranjeras de la explotación, y coincide con los más radicales al nombrar como colonialismo esas formas de explotación: “Desde el colonialismo inglés hasta el colonialismo interno de hoy, la atención concedida a la región ha sido determinada por los intereses políticos y económicos de la metrópoli” (Brautigam Beer, 1976d). Además, él vinculaba directamente esos temas del poder político y económico con las luchas por el estatus y la identidad racial/cultural. En ese mismo artículo, Brautigam Beer declaraba que el subdesarrollo político-económico de la Costa Atlántica se había mantenido por una actitud “que la mantiene así ... por el sistema de clases, en particular los prejuicios de la metrópoli”. Para él, el “sistema de clases” era parecido a lo que yo llamaría “estatus”. “Un sistema de clases es un arreglo de relaciones internas y externas, constituido por la concesión de deferencia a individuos, rol e instituciones tomando en cuenta el lugar que ocupan en los sistemas de poder, propiedad, ocupación, etc.”. Este elemento clave, la deferencia, era para él un acto de respeto o de honor asociado al sentimiento de igualdad o inferioridad. Los sentimientos de irrespeto, menosprecio, subestimación o superioridad también formaban parte de ese concepto. La subordinación política y económica de la Costa en aras de los extranjeros y — lo que era aún más importante para Brautigam Beer— de los nicaragüenses del Pacífico, era resultado de las actitudes despectivas que estos últimos tenían hacia los costeños. Uno de los ejes principales de su obra era confrontar esas actitudes.

Una de las prioridades de Brautigam Beer era desafiar lo que en su opinión era el erróneo postulado de los mestizos nicaragüenses de que los costeños eran atrasados e incivilizados. “¿Estuvo la Costa atrasada y en oscuridad antes de 1894? Así creen algunos” (1976a). Como veremos, Brautigam Beer insistía en que los nicaragüenses no eran racistas. Sin embargo, le interesaba en especial refutar las afirmaciones de los mestizos de que los costeños, y especialmente los creole, eran racialmente negros y de ascendencia africana. Para él, esa denominación racial indicaba un primitivismo incivilizado y una inferioridad que había que refutar. Su contraargumentación era que la mezcla racial había eliminado la especificidad racial de los costeños.

Arremetió contra la irracionalidad de la “regla de una sola gota” que sirve para clasificar las identidades raciales en la Constitución de Estados Unidos:



Esta enfermedad mental [el racismo] ha penetrado hasta en la sociología norteamericana, cuyos exponentes se preocupan porque esta nueva ciencia se parezca a las ciencias exactas. Pues un hombre blanco, rubio, con una gota de sangre negra, para esos sociólogos pertenece a la raza negra, como si la sangre tuviera otro color que el rojo. (1976f)

En ese artículo expresó con toda claridad que la identidad racial era una construcción social, y que además, aplicar en Nicaragua esa regla de una sola gota era igualmente ridículo.

En un artículo titulado, “Errores sobre la Costa Atlántica” señala lo que para él son las contradicciones implícitas en la racialización que hacían los mestizos al denominar negros a los creole:

Juntemos dos especímenes idénticos, uno del Pacífico y otro del Atlántico (el costeño podría ser rubio). Este es aceptado como mestizo español, como el primero (es más exacto decir ladino que mestizo). Pero al saber que [este último] es de la Costa y que habla inglés, ya es negro ... entre los descendientes de los apellidos señalados [casi todos alemanes] este grupo era considerado como los mezclados o de ascendencia europea, en cambio, los criollos eran los de ascendencia escocesa y los negros eran negros, pero alrededor de 1894, [los negros] eran denominados por Migración como Jamaican negroes, y después de 1910 son ahora criollos negros, aunque en la Costa siempre ha habido una diferenciación. (Brautigam Beer, 1976b)

Brautigam Beer creía que, si bien algunos de sus ancestros eran negros, los creole eran en realidad un grupo racial muy mezclado, debido al intenso mestizaje entre europeos, amerindios y africanos que había ocurrido en el curso de la historia de la Costa (1976a). Sería incorrecto identificar a los costeños en general como pertenecientes a una u otra raza. Aunque él denominaba indios a algunos grupos de la Costa, nunca se refirió a los costeños como negros. En general, para él la identidad “costeña” —la única palabra que él usaba siempre para designar a la población de la Costa— no estaba racializada<sup>122</sup>. Para evitar que los mestizos usaran la ascendencia multirracial costeña como fundamento para proclamar

<sup>122</sup> Tras haber procurado desacreditar el esencialismo racial de los mestizos, Brautigam Beer incurrió en eso mismo, al sugerir que los problemas raciales de Estados Unidos se resolverían a la larga mediante un proceso de “blanqueamiento”: “Con el tiempo vendrán los cambios, se superará esta etapa de discriminación racial, quizá con el matrimonio interracial, ya que la historia señala que la raza negra tiende a desaparecer al mezclarse con la blanca” (1976f).

una superioridad racial, Brautigam Beer (1976i) señalaba que la “La cultura nicaragüenses no es hispánica, como usted dice, sino indo-afro-hispana”.

Para Brautigam Beer, los costeños no sólo eran mixtos y heterogéneos en lo racial, sino también en lo cultural, tema en el que insiste una y otra vez en su obra. Por ejemplo, en su estudio del elemento de la cultura creole mejor conocido para los mestizos, como es la danza y la música del Palo de Mayo, declaró (1976e): “La cultura costeña es netamente heterogénea y su Palo de Mayo es el resultado de la confluencia de variadas culturas”. A pesar de este hibridismo, sin embargo, en varios artículos enfatizó que el origen de la cultura de la Costa era preeminentemente europeo: “La cultura costeña, por ser híbrida, tiene influencias ya conocidas de todos. En primer lugar tenemos la influencia inglesa, luego la norteamericana, la miskita, la española y la alemana. El mismo pueblo costeño ha forjado también sus propios pensamientos” (Brautigam Beer, 1976g), y más específicamente en el caso de los creole, inglés:

Una revisión crítica del testimonio oral y literario, de su música y la letra de sus canciones, inclusive los aspectos lúdicos, que han sido olvidados, señalan al Palo de Mayo de la extinta Mosquitia como una reliquia de la cultura universal, en general de la cultura europea, y en particular de Gran Bretaña. (Brautigam Beer 1976e)

Continúa el tema en otro artículo: “La mayoría de los costeños ‘ingleses’ tienen algo de sangre inglesa. Sus padres, en muchos casos lo fueron, transmitieron la cultura inglesa, con algunas modificaciones determinadas por el tiempo y la distancia” (Brautigam Beer, 1976j). El énfasis que hace Brautigam Beer en las raíces inglesas de la cultura costeña y las descripciones etnográficas de la cultura que él nos presenta dejan claro que, en general, cuando él escribía sobre la cultura costeña se refería a la cultura creole, no a la de la población indígena.

En algunos de sus escritos Brautigam Beer admitía que muchos creole, aunque no todos, tenían alguna ascendencia africana. Por tanto, para sostener su argumento sobre la índole europea de la cultura costeña, tenía que disminuir la importancia de las posibles contribuciones africanas. Pudo hacerlo, pese a sus críticas mordaces sobre los sociólogos estadounidenses, utilizando teorías sociológicas estadounidenses un tanto desfasadas, pero todavía aceptadas en general (p.ej., Frazier, 1951). En su artículo sobre la danza y la música del Palo de Mayo, Brautigam Beer (1976e) argumentaba de modo convincente que la cultura africana no había tenido influencia en la cultura costeña, énfasis añadido:

Los africanos, una vez en el Nuevo Mundo, separados de sus hermanos que hablaban la misma lengua, y con quienes compartían la misma cultura, forzosamente se vieron obligados a echar al olvido la mayor parte de su cultura. En Jamaica y en otras regiones, produjeron una subcultura que era, en parte, una imitación de la cultura de sus amos... Al aumentarse la población de color, la subcultura llegó a ser la cultura popular. *La natural* creatividad, inventiva y musicalidad de esta población creó un nuevo traje para la fiesta del Palo de Mayo.

Brautigam Beer estaba dispuesto a reconocer que los aportes de los “jamaicanos afro-creole” a algunos aspectos de la cultura creole ocupaban un segundo lugar después de los aportes de los británicos; sin embargo, afirmaba que esas contribuciones eran corporales, innatas, estereotípicamente negras, y que eran una mera modificación de lo que había sido fundamentalmente británico.

Mediante esa serie de argumentos, Brautigam Beer siguió estableciendo el linaje europeo de la cultura de la Costa, con el objetivo de refutar a los mestizos del Pacífico que afirmaban que esa era una cultura degradada y primitiva. Al mismo tiempo, elaboró un conjunto de argumentos al respecto que desafiaban el chovinismo de la cultura nacional mestiza, y específicamente la idea de que debería haber una sola cultura nicaragüense homogénea que fuese la base de la identidad y la unidad nacional. Para él, ese chovinismo cultural nacional era también una de las causas de la marginación y la explotación de la Costa Atlántica a manos de la población del Pacífico.

En su argumentación a favor de una identidad nacional nicaragüense pluricultural, Brautigam Beer tuvo el cuidado de señalar que, a diferencia de los intrincados problemas que se estaban viviendo en Estados Unidos, el problema en Nicaragua era una cuestión de etnocentrismo, y no de racismo. En su artículo más importante sobre el tema del racismo, desarrolló un argumento excepcionalista al narrar que un residente estadounidense en Nicaragua había regresado brevemente a Estados Unidos, donde no se le permitió abordar un autobús en el Sur “porque era para la gente de color. Se le había olvidado que no estaba en América Central, donde la discriminación es indiferente” (Brautigam Beer, 1976f). Para explicar esta diferencia afirmó que “Como fueron pocos los españoles que vinieron a América Latina, y casi sólo ellos, no ha habido discriminación digna de notar”.

Según Brautigam Beer (1976h), pues, el problema en Nicaragua no era el racismo, sino el etnocentrismo, que es menos difícil de abordar: “un ex-maestro de escuela [destinado como comandante de la Guardia Nacional en Bluefields]. Lleno de un etnocentrismo que aún no ha desaparecido”. Sus acusaciones de etnocentrismo mestizo se basaban en la renuencia de los mestizos a aceptar el estatus civilizado (es decir, europeo) de la cultura costeña. En su opinión, los mestizos eran etnocéntricos debido a que, desde su perspectiva racializada de los costeños, se equivocaban al creer que la cultura costeña derivaba principalmente de sus raíces culturales amerindias y africanas. No obstante, su argumento era de relativismo cultural, pues pensaba que la herencia europea de los costeños era por lo menos tan grande como la de los mestizos. Él no propugnaba la validez que por sí mismos tenían los antecedentes culturales no europeos de los costeños.

Para Brautigam Beer, el etnocentrismo de los mestizos se evidenciaba también en su renuencia a aceptar que la cultura costeña es legítimamente nicaragüense. Refutaba la idea de que la cultura nicaragüense era una sola. Presentó datos etnográficos que demostraban que la cultura de la Costa merecía que se le reconociese como genuina cultura nicaragüense, y reivindicó los beneficios de una nación multicultural: “La cultura costeña es una variación agradable en la multiforme cultura nacional” (Brautigam Beer, 1976c):

Poesía viviente de ese litoral, el Palo de Mayo o Palo Mayo, restablecido a su forma ideal, haría rico el acervo cultural del país, manteniendo la diversidad en la unidad, ya que la variedad es la fragancia de la vida, la inmensa poesía de Dios, el arte supremo y la suprema ciencia. Aquellos que abogan por la uniformidad, por la homogeneidad cultural, contradicen el testimonio de la naturaleza, el ser intrínseco del hombre y desconocen el carácter y poder de Dios. (Brautigam Beer, 1976e). Un pueblo geográfico [Nicaragua] que no comprende la totalidad (el Pacífico y el Atlántico) de sus raíces históricas perecerá por falta de visión (Brautigam Beer, 1976c).

El llamamiento de Brautigam Beer en pro del pluralismo cultural de la nación exhortaba a una relación igualitaria entre todas las culturas de la nación, y sus escritos reflejaban con toda claridad su consciencia de ello y de la utilización selectiva del concepto de relativismo cultural.

Sus artículos sobre la Costa durante el periodo en cuestión contenían además otro tema paradójico. Si bien nunca lo dijo explícitamente, de continuo implicaba la idea de que la cultura costeña era en realidad más civilizada, y por tanto,

superior, a la cultura mestiza. Esta idea se presentaba en varias formas. Sostenía, por ejemplo, que la cultura de la Costa, a causa de sus orígenes heterogéneos y diversos, y por estar en contacto constante con culturas foráneas, era más cosmopolita que la cultura mestiza: “El hombre de la Costa no es tan etnocéntrico como los de otras partes... Es cosmopolita, se considera ciudadano del mundo” (Brautigam Beer, 1976g). Afirmaba asimismo que la cultura de la Costa estaba muy próxima a sus raíces europeas: “Un amigo de Corn Island relata que al llegar a los muelles de Londres no pudo entender en qué idioma hablaban (era el *cockney*) pero cuando entró al British Museum, se sintió como en casa” (Brautigam Beer, 1976c). Su obra dejaba implícito que la cultura costeña estaba más próxima a la cultura inglesa que lo que podía estar la cultura mestiza respecto de la de España.

Por último, la insistencia de Brautigam Beer en que la cultura de la Costa tenía sus raíces en la cultura inglesa y no en la africana ni en la amerindia, le asignaba a la cultura costeña un rango más alto en la jerarquía internacional de las naciones y las culturas.

Los escritos de Brautigam Beer en ese periodo destilaban, refinaban y a la vez generaban un discurso creole contrahegemónico y dominante sobre la identidad. Las ideas que componen ese discurso eran los elementos clave del sentido común político creole. Conforme el propio Beer y otros dirigentes intelectuales creole elaboraban una filosofía al respecto, ese discurso fue nutriéndose de varios discursos internacionales influyentes, y los utilizó con destreza. Entre ellos se incluye la sagaz manipulación de las nociones internacionales dominantes acerca de la jerarquía de las naciones y las culturas, las ideas emergentes en el Tercer Mundo sobre la dependencia y el colonialismo, y las nociones de la democracia liberal acerca del pluralismo cultural.

En esencia, esa posición sostenía que la Costa era una colonia interna explotada por la zona del Pacífico de Nicaragua. Esta relación histórica de opresión mestiza se mantenía en parte debido a que la población del Pacífico abrigaba un conjunto de ideas erróneas sobre la Costa Atlántica. Lo más problemático eran las nociones que tenían los mestizos de que los costeños eran atrasados e incivilizados, y que no eran nicaragüenses puesto que racialmente eran negros e indios. Por lo contrario, las ideas medulares de la posición “culturalista” eran que los costeños, en efecto, eran diferentes, pero que esa diferencia era cultural y no racial, y que al comparar las diferencias culturales los costeños resultaban más adelantados. La visión “culturalista” decía que los costeños eran creole urbanos, educados y, en lo cultural, predominantemente anglos. En otras palabras, practicaban una

cultura derivada de sus ancestros británicos, los cuales, si los mestizos insistían, podría demostrarse que eran más civilizados que los de los mestizos.

Según los culturalistas, las suposiciones racializadas (que no racistas) de los mestizos acerca de la negritud de los costeños eran también erróneas. La idea era que los mestizos, si bien no tenían una historia de prácticas racistas como las que se veían en Estados Unidos, creían equivocadamente que los costeños eran negros, de ascendencia africana. La contraposición de los culturalistas sostenía que los creole no eran negros, sino racialmente mixtos (igual que los mestizos nicaragüenses), y por tanto, racialmente neutrales. La formulación más positiva de esta idea suponía que la cultura negra/africana había sido borrada por la esclavitud; por lo tanto, la población creole era en lo cultural una pizarra en blanco en la que habían escrito sus ancestros británicos. En su versión más negativa, esta formulación sugería la idea de que la cultura negra era primitiva —apenas algo más que impulsos instintivos y libidinales de los cuerpos negros que dejaban el campo abierto para que la porción angla de la herencia creole llenara ese vacío cultural.

La posición culturalista que defendía Brautigam Beer expone un elemento clave del sentido común político de los creole, esto es, la idea de la identidad cultural angla de los creole, no la identidad racial negra, como la posición (el punto de vista) desde la cual plantarle resistencia a la opresión mestiza. Más aún, Brautigam Beer, con hábiles giros retóricos, conectó de un modo único una serie de ideas del sentido común creole que tenían un enorme potencial para las futuras políticas creole. Como hemos visto, él argumentaba que la subordinación política y económica a que los mestizos nicaragüenses sometían a la Costa Atlántica —y que los creole en general creían que era su destino— era resultado de la opinión despectiva que tenían los mestizos acerca de la cultura creole, actitud que los creole en general creían que los mestizos sostenían. Esto creaba una relación de sentido común entre un conjunto de ideas, en las cuales la falta de aprecio de los mestizos ante la herencia cultural angla de los creole se entendía como la fuente de todas las formas de marginalidad del grupo. La solución lógica de este problema, desde la perspectiva cultural, era construir una nación nicaragüense pluricultural en la cual los creole y su cultura angla tuviesen igual estatus que los mestizos y su cultura.

Como era de esperarse, las opiniones creole publicadas en *La Prensa* a lo largo de un año de intensos debates atrajeron la oposición impetuosa de muchos intelectuales mestizos. Eso sirvió sólo para reforzar los elementos cruciales del

sentido común creole. Algunas de las refutaciones más vehementes provenían de los intelectuales de Chontales, el departamento que constituye la frontera interior entre la zona del Pacífico y la del Atlántico:

Me parece que las ideas del señor Brautigam Beer, no deberían ser divulgadas por *La Prensa* que es un diario muy leído por los nicaragüenses, ya que tales ideas son contrarias a la nicaraguanidad, que como usted bien sabe se funda en nuestras raíces hispánicas. Lo que une a los nicaragüenses, es su cultura española y su religión católica ... El señor Brautigam Beer se opone a la españolización o nicaraguanidad de nuestro Departamento de Zelaya ... [el castellano] debe hablarse en todo el territorio nicaragüense, porque es la lengua de nuestros antepasados, que conquistaron y colonizaron estas tierras, para rezar a Jesucristo y hablar en español, como dijera nuestro gran poeta don Rubén Darío. (Solís, 1976)

### **El enfoque de los negros sandinistas sobre el imperialismo y el racismo**

La posición culturalista, si bien era la más usual y desde luego la más elaborada, no era la única posición de los creole sobre esos temas. No era ni siquiera la más controvertida. En diciembre de 1975 David McField, un poeta creole reconocido en todo el país, fue entrevistado por Rosario Murillo (1975)<sup>123</sup> sobre el tema de la Costa Atlántica. Veinte años antes, McField se había mudado de Bluefields a Managua para poder ir a la universidad, y allí se había quedado. Era para entonces miembro de Gradas, un grupo vinculado a las artes y alineado muy de cerca con el FSLN. Él expuso una perspectiva de la política y la identidad creole que luego sería característica de un grupo al que yo llamo los “negros sandinistas”. Eran en su mayoría jóvenes varones creole afiliados al sandinismo. Ya he mencionado el artículo que publicó Enrique Campbell el 29 de junio de 1972 en *La Información*, tras la manifestación de la Empresa Nacional de Luz y Fuerza (Enaluf), donde hace una declaración inicial del punto de vista en evolución de este grupo. La perspectiva de Campbell en 1972 combinaba el discurso político sandinista con un énfasis en los problemas específicos de la Costa:

La libertad es un don dado por Dios a cada hombre y por tanto debe ser respetada. Aquí nos quitan ese privilegio del hablar; hablar en aras de la verdad es un pecado mortal. Este pueblo es esclavo del miedo y por

<sup>123</sup> Rosario Murillo era secretaria general de la Asociación Sandinista de Trabajadores de la Cultura (ASTC) durante el gobierno revolucionario, y es esposa de Daniel Ortega. David McField era miembro del FSLN y embajador del gobierno revolucionario ante varias naciones africanas.



tanto no tiene libertad de actuar y de expresar sus ideas. Un pueblo es lo que su gente hace de él. En la medida que nosotros comenzamos a abrir nuestros ojos, el pueblo comenzará a desarrollar.

Comenzemos [sic] a abrir nuestros ojos para que podamos ver bien claro; Puerto Cabezas, pueblo casi exterminado por falta de recursos; las Minas de Rosita y Bonanza han sido explotadas sus fuentes de riqueza y ningún beneficio les queda al pueblo; Bluefields está en el camino del exterminio de sus recursos naturales; la madera ya está terminada, el banano ya está terminado, los camarones están por terminarse; la ciudad no ha logrado ningún beneficio, porque no hemos podido hasta ahora, reclamar con valentía y con hombría, apartándonos de todo sentimiento de partidismo. *Con nuestro silencio estamos cavando nuestra propia tumba.* Creo que es mucho mejor luchar por nuestros derechos, en vez de morir por hambre, porque somos cobardes. La tierra es solo una etapa transitoria, tarde o temprano vamos a tener que separarnos de ella, pero si estamos en ella, tenemos que vivir con dignidad.

En 1972, varios elementos de los postulados de Campbell representaban un nuevo radicalismo en la política de la Costa, claramente influido por los movimientos de liberación nacional en otros países, y más de cerca, por los postulados del FSLN. Él recalca el papel de la juventud en la lucha política, al tiempo que criticaba la posición transigente y cobarde de los mayores. Denunció el dominio de los liberales y los conservadores en los procesos políticos del país. De modo indirecto condenaba el autoritarismo del régimen de Somoza. Señalaba con vehemencia las consecuencias de la explotación de los pueblos y los recursos naturales de la Costa Atlántica a manos de los capitalistas internacionales. Propugnó una sensibilidad radical: “Patria libre o morir”. Además hizo referencia explícita a la Teología de la Liberación<sup>124</sup>, por primera vez en *La Información*.

En 1975, el artículo de McField añadió la política racial como un enfoque fundamental de ese discurso emergente. En su entrevista, McField se refería a los creoles como negros, y afirmaba que sus ascendientes procedían de Jamaica y de las islas Caimán. Su tema principal era que la mayoría de las circunstancias negativas de los negros en la Costa eran resultado de los “años de explotación de las compañías norteamericanas ... [y] la influencia también decisiva del inglés

<sup>124</sup> La Teología de la Liberación, tan importante en la creciente radicalización de la sociedad nicaragüense en la década de 1970, fue posteriormente el tema de varios artículos favorables que se publicaron en *La Información*. Ver p. ej., “Somoza inicia importantes obras” 1972.

primero con el dominio directo y después a través de sus colonias en el Caribe” (Murillo, 1975, pp. 10, 24).

McField afirmaba que los costeños se creían culturalmente superiores a los mestizos del Pacífico, y que, por desgracia, no tenían una identidad nacional nicaragüense. También declaró que debido a los “años y años de colonización, de servidumbre”, los negros de la Costa eran sumisos ante sus antiguos explotadores ingleses y estadounidenses, y que se habían aculturado a los estándares culturales de sus opresores anglos. Para McField este proceso, que se valoraba positivamente en el paradigma culturalista, era a todas luces negativo. También afirmaba que los negros de la Costa habían internalizado las concepciones racistas que de ellos tenían esos explotadores extranjeros, “creándonos nuestra propia imagen en la forma que esa gente quería vernos”. Señaló que esas actitudes sumisas habían empezado a cambiar en años recientes, al aparecer el Black Power, los Black Panthers y Mohammed Alí. Afirmaba que todos esos problemas sólo se podrían remediar con un profundo cambio económico estructural en el ámbito nacional, puesto que, según el modelo del que él extrajo la teoría de la dependencia, la Costa tenía todos los problemas del “campo latinoamericano”. No mencionó el posible papel del etnocentrismo mestizo ni el colonialismo interno que planteaban los culturalistas.

Desde la perspectiva de los negros sandinistas, como la que presentaba McField, los problemas de la Costa parecían emanar de la explotación económica a manos del capital internacional, apoyado por Estados Unidos y Gran Bretaña. El racismo contra los costeños era principalmente el legado de las actividades de los imperialistas racistas en la Costa. En ese conjunto de ideas, era clara la disyunción entre los costeños y los explotadores extranjeros que vinieron a aprovecharse de los recursos de la Costa y del trabajo de los costeños para luego irse.

Esa es la única expresión del paradigma de los negros sandinistas que apareció en ese periodo en *La Prensa* o en *La Información*. Considero que ese artículo fue el sucesor del que había publicado Enrique Campbell tres años antes en *La Información*; sin embargo, había diferencias entre ambas argumentaciones, siendo la más notable de ellas el énfasis en la raza, la cultura y el racismo y la ausencia de una crítica a los mestizos del Pacífico en el planteamiento de McField. Esas diferencias tenían que ver con el creciente impacto del antiimperialismo sandinista y con el hecho de que en ese periodo había aumentado el nivel del discurso nacional acerca de la raza y la cultura.

Cinco años después, mis interacciones con los sandinistas creole me llevaron a creer que la posición de los negros sandinistas, ejemplificada por Enrique Campbell y en especial por David McField, era la que sostenían muchos jóvenes creole que eran estudiantes universitarios a finales de los años 70. Ellos, al igual que Campbell y McField, se habían radicalizado a raíz de sus experiencias como estudiantes universitarios en el Pacífico, y para 1976 estaban involucrados en organizaciones políticas afines al FSLN. La mayoría de ellos llegarían a ser miembros del partido, o ya lo eran entonces. Varios integrantes de ese grupo tomarían el control de Bluefields a nombre del FSLN a mediados de 1979, y muchos tuvieron un papel destacado en la política creole durante la década de 1980.

### **La SICC y la lucha contra el colonialismo y el racismo internos**

La escisión en Oproco abrió el espacio para el quinto movimiento social creole. A principios de 1976, Roberto Hodgson, antes presidente de la Oproco (de la cual pronto dimitiría) publicó un mordaz editorial en *La Información* —que ahora era el órgano oficial de la Oproco— donde hacía la denuncia del principal proyecto de desarrollo del gobierno de Somoza en la Costa: el canal navegable entre ambas costas. Afirmaba que los esfuerzos de desarrollo del Estado no tomaban en cuenta los intereses de los costeños, sino “sólo intereses personales” (Hodgson, 1976). Dos meses después esa crítica fue secundada por Rollin B. Tobie F., un importante miembro creole del capítulo de la Oproco en Managua. Su editorial en *La Información* representaba además la primera declaración publicada de un paradigma creole emergente que vinculaba el racismo contra los creole con el colonialismo interno que había sufrido la Costa a manos de los mestizos del Pacífico. Esa perspectiva era tan incendiaria que el comité editorial del periódico de la Oproco consideró necesario añadir una nota al pie de la columna deslindeando responsabilidades.

El editorial de Tobie fue notorio desde varios puntos de vista. Primero, él sitúa la lucha de los costeños en una perspectiva internacional y de la diáspora africana, al citar a Kwame Nkrumah y la lucha por la independencia africana, y al argumentar que la Costa existía en un estado de neocolonialismo en relación con la zona del Pacífico del país: “La palabra dicotómica ‘Neo-Colonialismo’ fue acuñada por el desaparecido líder pan-africanista Kwame Nkrumah, de Ghana, y su significado en esencia es aplicable a nuestras condiciones post-colonialistas de los Británicos” (Tobie, 1976b, p. 1).

Esa era una declaración sumamente radical, porque no sólo caracterizaba la relación entre la Costa y el resto de la nación nicaragüense como una explotación deliberada a manos de estos últimos, más que un mero abandono, sino que además situaba a la Costa en una posición similar a la de las naciones africanas y caribeñas que habían sido colonizadas.

Tobie (1976b) incursionaba más allá de la explotación económica basada en la lógica territorial, y planteaba el espectro del etnocentrismo y el racismo:

... el ínfimo número de coterráneos sumidos bajo la ilusión egoísta de que ellos como individuos han progresado, deberían meditar sobre el hecho de que ningún solo elemento criollo se ha destacado ni en el ambiente político, ni en la jerarquía social, ni en el mundo económico. Las fuerzas que manipulan nuestros destinos quieren cuan solo la ilusión del progreso, no la esencia de nuestra superación económica y política. (p. 6)

La respuesta de otros miembros menos radicales de la Oproco en Bluefields, que entonces controlaban *La Información*, no se hizo esperar. En la primera página de la siguiente edición, Hugo Sujo afirmaba que el proyecto del canal en efecto representaba un progreso para la Costa; que “un gobierno fuerte y estable como el nuestro ... no puede andar consultando al pueblo de cada región del país cada vez que se proyecta una obra”, y que, si bien había problemas con la explotación de los recursos de la Costa, estaban tratando de resolverlos a través del sistema. Sujo, cuya posición era muy diferente de la que había mantenido la Oproco unos años antes, añadía que los creole estaban representados en posiciones de poder de manera proporcional al tamaño de su población. Acusaba a Tobie (1976a) de exagerar la victimización racial de los creole, y agregaba (énfasis añadido): “en el *sistema sin discriminación* en que vivimos en la actualidad, el lamentar y el sufrir demasiado abriendo heridas del pasado que se están curando, constituyen un masoquismo étnico”.

El artículo de Tobie donde señalaba el racismo implícito de los mestizos, el artículo de Sujo que lo negaba, y el de Brautigam Beer en *La Prensa*, que también descartaba la posibilidad de que hubiera un racismo mestizo, se publicaron sucesivamente en el lapso de tres semanas, entre mayo y junio de 1976. Influidos sin duda por el artículo que publicara McField seis meses antes, que abrió el debate nacional sobre la raza, esos ensayistas creole estaban en evidente interlocución. Sujo y Brautigam Beer planteaban una crítica reformista de la relación de la

Costa con la nación, a la vez que insistían en la democracia racial nicaragüense. Como hemos visto, en ese periodo esos eran los aspectos clave de la perspectiva culturalista que mantenían casi todos los miembros de la élite creole ilustrada.

Once días después de que apareciera en *La Información* la respuesta de Sujo, La Prensa publicó la pieza germinal del paradigma creole que vinculaba el racismo mestizo con el colonialismo interno. El artículo de Robert L. Johnson (1976) titulado “¿Es Nicaragua nuestra Costa Atlántica?” cayó como una bomba en el escenario intelectual nicaragüense. Su contenido, que a muchos intelectuales mestizos les parecía un acto de traición, provocó una ola de artículos y comentarios sobre la Costa que se publicaron en *La Prensa* en los meses restantes de ese año.

Johnson (1976) afirmaba que había un problema racial en Nicaragua que enfrentaba a la pequeña porción de la población que era blanca (los criollos) contra los nicaragüenses de color:

...los blancos descendientes de españoles (...).

¿... es que pretenden los criollos [blancos] que el país es de su exclusiva propiedad?

¿Por qué nos quieren obligar a hablar español, por qué el beneficio de la raza blanca, y no dejan nada para los mestizos, indios, negros y misquitos del país?

Aseveraba asimismo que los negros de la Costa en particular estaban padeciendo a manos de los del Pacífico: “...pues así, mismito como somos seres humanos iguales a ustedes, nos sentimos los costeños que tenemos encima la bota de Nicaragua”. Igual que los culturalistas, afirmaba que los criollos del Pacífico les negaban a los creole de la Costa Atlántica el derecho a poner en práctica su cultura: “Se hace necesario que el gobierno de la República tome en cuenta a Bluefields y le dé el lugar que le corresponde dentro de la realidad nicaragüense, empezando por respetar nuestras religiones, nuestros idiomas y todas nuestras tradiciones”.

Afirmaba, como los culturalistas, que la cultura de los negros era cultura inglesa, y que era más pura que la cultura española, que era la que decían practicar los del Pacífico. Esa era una clara insinuación de la superioridad de la cultura inglesa, similar a la que se encontraba en la obra de Brautigam Beer:

los negros de la Costa Atlántica, aunque humildes y pobres, recibimos de los ingleses la cultura de ese país ... los criollos no han tenido la capacidad de entregarla a las otras razas, reservándola como un privilegio exclusivo de los que tienen el capital, la política y la religión. (Johnson, 1976)

Para Johnson (1976), los resultados del colonialismo cultural que practicaba la población del Pacífico eran una serie de otros abusos: “las autoridades no hablan nuestro idioma y tenemos que recurrir a intérpretes en nuestra propia patria para hacernos entender”. Él se demarcaba totalmente del paradigma culturalista al afirmar que los problemas entre los negros costeños y la gente del Pacífico tenían su origen en el racismo. Decía además que esta situación racista era en realidad peor que la que padecían los negros en Estados Unidos, porque en aquel país se reconocía el fenómeno y se tomaban medidas para lidiar con eso:

Tanto que hablan de los Estados Unidos y pláceme decir que con todo lo mal que le va al negro de ese país, le va mucho mejor que aquí, al menos le están buscando solución a los problemas, mientras que en nuestro ambiente existe una esclavitud sin cadenas, una esclavitud hipócrita que ahoga a aquellos que tuvieron la doble desgracia de nacer negros y peor todavía “ciudadanos” nicaragüenses, donde una minoría blanca explota como trapo retorcido nuestras escuálidas humanidades. (Johnson, 1976)

Johnson comparaba la situación de la Costa Atlántica con la de Belice, lo que para los mestizos nacionalistas fue quizá el aspecto más impactante del artículo. Con esta maniobra logró no solamente criticar la relación entre la Costa y la zona del Pacífico de Nicaragua, sino que además implicaba que para los negros la independencia era muy deseable. Contó que los beliceños que visitaban la Costa quedaban horrorizados al ver un ejemplo de lo que podría pasarles si llegaran a ser absorbidos por Guatemala: “tendrían que abandonar su idioma, su libertad religiosa y su civilización inglesa, llena de riquísimas y sanas costumbres que nos hace sentirnos muy orgullosos de haberlas heredado”.

Extendía esa analogía hasta remontarse a los anales de la protesta creole y afirmar que:

Fuimos nosotros los de Bluefields los que hicimos un documento testimonial historiando todo lo que nos ha pasado desde que el presidente Zelaya [incorporó la Costa a Nicaragua]; la comisión obtuvo documentos similares de Colón, [en] Panamá, Puerto Limón, [en] Costa Rica, y todos juntos fueron presentados al gobierno inglés para salvar a Belice de caer en las garras de Guatemala (Johnson, 1976).

En Managua, esto se interpretó como Johnson de seguro sabía que iba a suceder: como un acto de traición. Un editorial sin precedentes redactado por la junta directiva de *La Prensa* refutaba el artículo de Johnson, publicado a la par, y lo describía como “pidiendo ... la sujeción de nuestra Costa, Puerto Limón, Colón, etc., como Belice, al imperio británico, lo cual es una barbaridad”<sup>125</sup> (Johnson, 1976).

No he podido localizar a nadie que admita conocer quién fue el autor de ese artículo tan polémico y provocativo; el nombre de Robert Johnson es sin duda un seudónimo. Sin embargo, como veremos más adelante, las posiciones que se adoptaban en el artículo y las aparentes contradicciones que contenía eran tan características de las que sostenía un sector emergente de la comunidad creole de Nicaragua, que no me cabe duda de que fue escrito por alguien muy cercano a ese sector.

Como ya hemos señalado, ese artículo compartía en buena medida la posición culturalista hegemónica, debido a su identificación con lo inglés y a que reivindicaba a la vez su superioridad y su marginalidad cultural. Sin embargo, en otros aspectos era muy diferente. Había una identificación con la negritud diaspórica, y para referirse a los negros de la Costa no usaba el término “creole”, tan cargado de implicaciones, sino solamente negros. Había una clara referencia a la experiencia comunal del terror racial vivido por los negros, es decir, a la esclavitud y al racismo contemporáneo en Nicaragua. No sólo había un llamamiento al pluralismo cultural, sino también a reconocer el pluralismo racial de la nación nicaragüense y a exigir el fin del racismo. Las soluciones de Johnson eran la autonomía cultural de los negros y su equidad en una nación multirracial y pluricultural.

<sup>125</sup> Este editorial sin firma probablemente lo escribió Pedro Joaquín Chamorro. Responde directamente a casi todas las acusaciones de Johnson, y resume la mayoría de las consiguientes objeciones de los mestizos al artículo. El editorial señala que en la Costa no se habla “buen” inglés. Agrega que los negros de la Costa provienen de la esclavitud y de África, y que no son descendientes de los ingleses, sino que fueron esclavizados por estos. Declara que hacer distinciones raciales entre los nicaragüenses es un acto racista. Implica que Johnson y los británicos son racistas, cosa que no son los mestizos nicaragüenses. También afirma que Nicaragua tiene su propia cultura autóctona, que es mestiza e indohispana, y por consiguiente, católica e hispanoparlante. Y que sí permite la posibilidad de abrir espacios “para las formas culturales inculcadas por los dominadores británicos en algunas regiones minoritarias”.



En las páginas de *La Información* y de *La Prensa* de ese periodo no he encontrado personas creole que se manifiesten dispuestas a defender abiertamente la posición de Johnson. El artículo de Tobie sobre racismo y neocolonialismo se reimprimió en *La Prensa* en ese mismo año, así como su comentario sobre el infamante poema de Fernando Silva sobre los negros de Bluefields, poema que a él le pareció reprochable porque “traslucen el odio a la raza negra” (Tobie, 1976a)<sup>126</sup>. No obstante, otros creole utilizaban la índole radical de la afirmación de Johnson a fin de imprimirle credibilidad a sus propias posiciones, más reformistas. En un ejemplo de esta táctica, Stanford Cash (1976), creole de Bluefields y representante conservador de la Costa ante la Asamblea Nacional, se dirigió a esa entidad en los siguientes términos:

...se publicó en el diario *La Prensa* de esta capital un artículo con la firma de un respetado ciudadano del Departamento de Zelaya ... que considero el reflejo claro y auténtico del resentimiento y amargura de éste preocupado ciudadano; y como reacción natural se escribieron otros artículos ... en base al criterio del primer artículo, con lo que estoy en completo desacuerdo; ... pero si no se toman medidas rápidas y eficaces, no es remoto que por ahí salga otro u otros señores Johnson exponiendo problemas que no serán saludables para el país. (p. 2)

En efecto había en Bluefields un movimiento que iba cobrando fuerza, compuesto principalmente por jóvenes creole que compartían muchas de las opiniones de Johnson. Desde mediados hasta finales de la década de 1970, el paradigma del racismo y el colonialismo mestizo interno tuvo su máxima expresión en este movimiento social, que culminó en la conformación de la famosa SICC (Comunidad Indígena Creole del Sur, según sus siglas en inglés).

Los integrantes de la SICC no publicaban sus ideas políticas en los periódicos locales ni en los nacionales. El objetivo de la organización tendía más al propio mejoramiento de los creole que a ejercer presión pública para cambiar la estructura del poder. Por consiguiente, son muy pocos los materiales disponibles que nos puedan dar una idea del discurso político de la organización. Por ello, la brevedad de mi presentación de las ideas de los creole que formaban parte de ese grupo no es una indicación válida de la importancia del grupo.

La principal fuerza impulsora de la SICC —desde sus comienzos en 1975 hasta su extinción en el exilio en Costa Rica y Miami a finales de los años 80— fue Miss

<sup>126</sup> El poema de Silva se publicó en *La Prensa* cuatro días antes de que apareciera el artículo de Johnson.

Jenelee Hodgson, quien fue por muchos años su presidenta, y quizá la figura creole más carismática de su tiempo. De 1970 al 1974 asistió al Seminario Bíblico Latinoamericano, donde coincidió con algunos pastores creole que participaron en la nacionalización de la Iglesia morava. Ella valoraba mucho las experiencias que tuvo en ese Seminario, en especial las lecturas que hizo de las grandes personalidades negras, como Fanon y Martin Luther King, Jr., así como un curso sobre la cultura negra impartido por Quince Duncan, afamado escritor y activista negro costarricense, todo lo cual contribuyó a radicalizar sus opiniones sobre la identidad racial creole. Al regresar a Bluefields en 1975, fue profesora en la Secundaria Morava, que estaba nuevamente bajo control creole, y trabajó con un grupo de jóvenes de la Iglesia Bautista, de la que Miss Jenelee Hodgson era miembro: “Me fui a mi pueblo sacando pecho. Me sentía muy segura de mí. Sabía quién era yo. No me avergonzaba de mí misma. Estaba orgullosa de ser negra. Usaba el pelo al estilo afro, como Angela Davis” (entrevista, 30 de diciembre de 1995). Al regresar a Bluefields, cuenta Miss Jenelee (1995), encontró gente que se avergonzaba de ser creole y de su negritud, y temerosa de rememorar en público su historia.

Por esa razón formamos el Uccod [Comité Unido para el Desarrollo de la Comunidad, siglas en inglés]: los españoles [mestizos hispanoparlantes] nos miraban como si no fuéramos nada ... Y cuando regresé yo estaba con ese impulso de lo negro. Y les dije: ¡No, no, no, no! ¡No somos menores! ¡Quítense eso de la cabeza! ¡Ustedes son importantes! ¡Ustedes son lo que son! Y después dijeron que yo era racista. Tuvimos que crear en los jóvenes la convicción de que ellos eran importantes. Y yo usaba una frase que aprendí en Costa Rica ... ‘Lo negro es bello, y si lo dudas, mírame’. Esa era una de mis frases ... Esa era también la movida en los Estados Unidos. ‘Lo negro es bello’. Eso se estaba poniendo de moda, y nosotros nos lo apropiamos, estábamos en la onda de la época.

Miss Jenelee trabajó primero con los Jóvenes Bautistas para organizar las clases de la escuela dominical, donde estos les enseñaban a los más jóvenes lo más relevante para la experiencia creole, y enseguida los encaminó por otros rumbos. Las reuniones de los Jóvenes Bautistas pronto se convirtieron en una especie de grupo cristiano de lectura política. Se pusieron a leer y a debatir temas tales como la historia negra, la historia de la Costa y la Teología de la Liberación. En algún momento de 1976 Miss Jenelee y varios de sus jóvenes seguidores organizaron el Uccod. Eso les permitió empezar a trabajar con jóvenes de la comunidad creole que formaban parte de otras denominaciones religiosas y de otros grupos

etarios. Además, dada su posición como profesora de la Secundaria Morava, Miss Jenelee influyó en los jóvenes y atrajo también al grupo a los jóvenes moravos.

La atención del grupo pronto se centró en la compilación de la historia de la Costa y la historia de los creole. Empezaron a entrevistar a las personas creole más longevas para preguntarles sobre la historia del grupo. Se reavivó el recuerdo de los hechos heroicos del general George Hodgson y los Veinticinco Valientes. Esos personajes y esos sucesos llegaron a simbolizar ese proceso naciente de revitalización de la identidad y el orgullo creole (Gray, s.f.). Miss Jenelee procuró asimismo reclutar jóvenes a los que ella llamaba los “chicos malos”. No estaban afiliados a las Iglesias establecidas, pero ella trató de que se involucraran en la labor de recopilar la historia oral. Esos jóvenes participaron en los comienzos del movimiento rasta en la Costa. Escuchaban reggae, empezaron a llevar el pelo a lo rasta, y absorbían cultura de las cubiertas de los discos y de sus contactos con los pocos residentes jamaicanos que había en la región. Participaron muy activamente en la recuperación de la historia, sobre todo en la de la historia de la UNIA (Universal Negro Improving Association) en Bluefields.

El Uccod organizó también el Festival Caribeño, como parte de la celebración del aniversario de Bluefields en 1977. La idea era montar un evento cultural que invocase y celebrase explícitamente las raíces caribeñas (negras) de los creole y su historia en general. Los integrantes del grupo contactaron una gran cantidad de organizaciones creole, entre ellas Helping Sisters, Pink Tea Party, Rose Girls, Harlem Brothers, así como clubes de béisbol, comités de los barrios creole, la Escuela Anglicana y la Secundaria Morava (SICC, 1983). La cooperación de esos elementos de la sociedad civil creole no tenía precedentes, y tuvo una enorme importancia simbólica en la creación de una identidad colectiva creole. Todos los hispanoparlantes quedaron excluidos, como fue la Escuela Secundaria Colón, que era un plantel integrado y apoyado por el Estado. El alcalde Bustamante, que era mestizo, fue deliberadamente excluido de las consultas:

Dijimos: “Bueno, vamos a tener este evento histórico para que la ciudad despierte ...”. No dejamos que cantara ningún español [mestizo], ¡y se pusieron furiosos! Dijimos, nada de españoles [mestizos] ni canciones españolas [mestizas], este es un festival caribeño ... Se hizo para despertar la consciencia de la gente ... que teníamos de qué estar orgullosos. Teníamos unas muchachas preciosas. Teníamos gente bella. Teníamos talentos maravillosos. No teníamos que depender

siempre de que hubiera una reina representante que tenía que ser del lado español [mestizo]. (J. Hodgson, 1995)

Fueron varios días de actividades culturales e históricas, hubo un concurso de calipso, funciones de danza, lecturas de poesía, juegos y concursos tradicionales, todo para celebrar la identidad creole. Las actividades culminaron el último día con un desfile que atravesó todo Bluefields, y cada grupo tenía su carroza. Lo mejor del desfile fue la carroza que representaba las hazañas del general George, en la que participaron los diez integrantes de los Veinticinco Valientes que todavía estaban vivos. Dada la naturaleza represiva del régimen de Somoza, es probable que esa memoria antes oculta sólo pudiera representarse en público en el contexto carnavalesco de un desfile.

Esta representación pública de lo que antes había sido inexpresable fue precisamente la razón del festival y de su gran popularidad y éxito. El empeño del Uccod era dar a conocer y llevar al discurso público lo que antes había sido indecible: la historia de un pueblo oprimido. Esto lo reveló Miss Jenelee (1995) cuando contó cómo rescató un documento histórico de manos de una anciana creole:

... era una señora que lo tenía escondido en su colchón. Yo le pregunté por qué lo tenía escondido, y ella me contó una larga historia, que siempre tenían miedo porque los españoles [mestizos] siempre ... diciendo que querían separar la Costa. Así que había represión, y yo me acuerdo que hubo un tiempo en que no se podía mencionar el nombre del general George en Bluefields. La gente todavía tenía mucho miedo de mencionarlo. Estaban asustados.

El éxito arrollador del Festival Caribeño y su talante opositor situaron de inmediato a la organización como una fuerza política. Los políticos mestizos interpretaron este evento y las otras actividades históricas y culturales del grupo como acciones políticas amenazantes (Gray, s.f.). Eso lo aprovechó el Uccod para impulsar una agenda claramente política:

Yo [Jenelee Hodgson] personalmente fui a ver a Bustamante [el alcalde] y le dije: "Vea, Bustamante, nuestra situación es esta. Estamos leyendo el Altamirano [el tratado Harrison-Altamirano]. Porque sentimos que toda la gente de la Costa Este debe conocer lo que está estipulado en ese documento ... fíjese en el número dos. ¿Me va a decir que no pueden dejar ni siquiera dos centavos de la plata que ustedes

están sacando [de las empresas pesqueras] para que tengamos aquí un poco de desarrollo?”, le dije. “¡No, hombre! Mire lo que dice aquí”. “Bueno”, dijo él, “eso no es conmigo. Eso es con el gobierno central”. Y vuelta a caer en lo mismo. Para entonces yo ya había leído en el libro sobre el general George que él había cuestionado y luchado por eso mismo (1995).

En 1977, el grupo moravo de acción social (Casim) organizó un retiro para jóvenes en Laguna de Perlas. En ese evento participaron muy activamente Miss Jenelee y los integrantes más destacados del Uccod, y regresaron a Bluefields más enfocados en la tarea de “descubrir quiénes eran ellos mismos”. Muchas de las personas que participaron en los años iniciales de ese movimiento mencionan ese evento como algo fundamental para su consolidación. Eso le permitió al grupo entrar en contacto con jóvenes de toda la región y propagar sus ideas entre un público más amplio. Los participantes del Uccod salieron de allí decididos a crear una organización más formal. El retiro también parece haber sido determinante para obtener el apoyo de importantes sectores de la directiva morava (Gray, s.f.).

La SICC se formó a partir del Uccod. Iván Casanova y Hernán Savery —este último un nuevo profesor de la Secundaria Morava llegado de Managua— habían convencido a los miembros del Uccod de que para crear una organización más efectiva y con una base más amplia que pudiera atraer financiamiento de las ONG, tendrían que configurarse como las organizaciones indígenas, al modo de la Alpromisu (Alianza para la Promoción de Mískito, Sumu y Rama), que fue sumamente exitosa. Los jóvenes del Uccod aceptaron hacerlo, aunque a regañadientes, y se constituyeron como la SICC. El nuevo grupo incluía nominalmente a los indios rama, y se formó una nueva junta directiva para incluir a la mayoría de los creole mayores y mejor establecidos. En su mayor parte el financiamiento procedía del Cepad (Centro Evangélico pro Ayuda al Desarrollo), una organización nacional ecuménica de acción social que también fundó Alpromisu. Savery afirma que la SICC también estaba en contacto con varias organizaciones internacionales indígenas y negras, entre ellas Operation PUSH (Unidad Popular para Salvar a la Humanidad, siglas en inglés); Organization of Black City Mayors (Organización de Alcaldes Negros); Cultural Survival (por la supervivencia cultural) en los Estados Unidos; el Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas; el Consejo Indígena de Costa Rica, el Consejo Indígena de Panamá, y el Consejo Mundial Negro, con sede en Brasil (H. Savery, entrevista, 2 de mayo de 1986).

La recién nacionalizada Iglesia morava también contó con el sólido apoyo del nuevo grupo. De hecho, el obispo John Wilson y el primer superintendente “nativo”

de la Iglesia morava en Nicaragua, Joe Kelly, eran miembros de la primera junta directiva de la SICC. Muchas de las reuniones del grupo se llevaron a cabo en las aulas de la Secundaria Morava. El Comité de Acción Social de la Iglesia Morava (Casim) aportó los fondos para muchos de los seminarios y proyectos del grupo. Algunos clérigos moravos eran miembros de la organización, y junto con otros moravos participaron muy activamente en los eventos de la misma.

Los documentos de la SICC que han sobrevivido no definen con precisión los objetivos de la organización. Al parecer eran dos las áreas de interés. La primera era el autoconocimiento de las culturas y la historia de los grupos raciales y culturales de la Costa Atlántica Sur en general; sin embargo, en la práctica el grupo se mantuvo casi exclusivamente creole en cuanto a su composición y su enfoque. La segunda área de interés concernía al desarrollo de los recursos humanos y naturales de la Costa para beneficio de los costeños. Se organizaron varios seminarios para llevar a efecto esos objetivos. Por ejemplo, a finales de 1978 o comienzos de 1979 la SICC realizó un seminario sobre la supervivencia cultural, presidido por Miss Jenelee y dos de los pastores creole nacionalizantes. Entre cantos de himnos, rezos y lecturas bíblicas, las tres sesiones principales fueron “liderazgo”, “líderes negros” y “antecedentes históricos de los creole” (SICC, s. f.). Además, Miss Jenelee tenía un programa diario en la radio donde difundía el mensaje del grupo. Asimismo, en 1978 el SICC apoyó de lleno la postulación de Ray Hodgson (hermano de Miss Jenelee) a la alcaldía, que se hizo a partir de una plataforma parcialmente basada en el orgullo negro.

La SICC generó además proyectos de desarrollo económico. El grupo se interesaba sobre todo en fomentar la autosuficiencia agrícola en la región, y tenía proyectos en Laguna de Perlas y en una isla de la laguna de Bluefields. Además, se interesaban en la formación de líderes creole y buscaban financiamiento para que los jóvenes pudieran estudiar fuera de Nicaragua. Esperaban que el grupo de profesionales bien preparados resultante de esa formación pudiera regresar y asumir el liderazgo de la Costa Sur: “sentíamos realmente que teníamos el control, por eso teníamos ese programa de los veinticinco. Cada año se iban veinticinco jóvenes. Para cuando regresaran acá, estarían listos para hacerse cargo de esto” (J. Hodgson, 1995).

La SICC también se ocupó de concertar esfuerzos para organizar a los creole de mayor edad. Eso se logró dividiendo el grupo en dos, según su edad. La gente mayor que se había afiliado a la SICC era relativamente bien educada y gozaba de cierta comodidad económica, pero no tenía el mismo estatus en la comunidad creole que aquellos que todavía estaban organizados en la Oproco. El énfasis de la

SICC en la historia y la cultura creole aumentó en ellos mucho más “sentimiento nacional y el deseo de recuperar valores culturales y reconocimiento histórico” que lo que había suscitado en los miembros más jóvenes (SICC, 1983). Esos “sentimientos” habrían de tener consecuencias explosivas en la década de 1980.

Casi desde el principio, la SICCC atrajo la atención del Estado a nivel local y nacional, así como del FSLN:

Cabe señalar que a nivel local el grupo empezó a despertar sospechas, dada la crisis nacional del momento: el continuo avance del FSLN en la guerra. Además, se ponía énfasis en la autodeterminación y la dignidad e identidad de la población negra. Eso atemorizaba a los políticos locales. (Gray, s.f.)

Era claro que a los miembros del FSLN que estaban familiarizados con la SICCC también les preocupaban los escarceos de algunos elementos de la SICCC con la retórica separatista, así como la aparente hostilidad del grupo hacia los mestizos (H. Savery, entrevista, 2 de mayo de 1986). A finales de 1978 la crisis política nacional era tan grave que se restringieron muchas de las actividades de la SICCC. No obstante, la organización sobrevivió al Triunfo de la Revolución y continuó operando en Bluefields hasta los primeros años 80.

En la década anterior al Triunfo de la Revolución Sandinista, los creole de Bluefields, más que mostrarse sumisos, se mantuvieron muy activos en la esfera política. La organización y las actividades del SICCC fueron en muchos sentidos la culminación de ese quehacer político. A finales de los años 70 y comienzos de los 80, las ideas de ese grupo contribuyeron mucho a configurar el sentido común político de los creole. Los miembros de la SICCC estaban muy atentos a los temas de la explotación y el desarrollo regional que planteaban otros creole, y proponían con vehemencia el concepto del colonialismo interno como medio para entender la relación de marginación de la Costa respecto del resto de Nicaragua. Abogaban por el desarrollo social y económico de la Costa para contrarrestar la posición marginada y subdesarrollada de la región; sin embargo, dada la poderosa influencia de las luchas anticolonialistas, culturales y en pro de los derechos civiles que habían emprendido los negros en otras partes de la diáspora, tenían además otras preocupaciones: “Nosotros respetábamos a la Oproco ... era muy necesaria una carretera o un camino para conectar Kukra Hill, pero, por Dios, había otras cosas en qué enfocarse” (J. Hodgson, 1995).



En el análisis que hacía la SICC, la idea del racismo mestizo era fundamental. En efecto, el racismo mestizo se veía como el motor del colonialismo interno que padecía la Costa. En respuesta, el principal foco de la SICC se fijaba en la revitalización y el reposicionamiento de la identidad cultural y racial de los grupos creole como caribeños y como negros, y por tanto, como tipos de nicaragüenses fundamentalmente distintos, y orgullosos de ello. Un aspecto particularmente poderoso en el paradigma de la SICC era la idea del glorioso pasado de luchas de los negros creole contra los mestizos y contra el Estado nicaragüense dominado por los mestizos. Esto, combinado con la influencia de los movimientos políticos y culturales de los negros fuera de Nicaragua fue la base de la incipiente perspectiva nacionalista negra que activó la idea de la independencia de la Costa Atlántica. Esta, a su vez, se vio reforzada por la inspiradora idea del estatus indígena y la identidad negra de los creole. Por último, a diferencia de los otros cuatro movimientos sociales creole, la SICC era mucho más un movimiento de base que abanderaba la idea de la participación masiva de la comunidad creole en la reorientación cultural de la sociedad costeña.

Por otra parte, en muchos sentidos la SICC defendía el statu quo. Su vinculación con las Iglesias protestantes dominantes era muy sólida, y por tanto, pese a que defendía la cultura creole, se apegaba firmemente a los preceptos básicos de la cultura angla. Y en varias maneras era también un movimiento reformista. No emitió ningún ataque contra ideas básicas tales como la democracia representativa y el capitalismo occidental. En general no criticaba al régimen de Somoza. El grupo se interesaba en la relación general entre la Costa y el resto del país. Incluso varios miembros de la SICC estaban vinculados al liderazgo somocista, sobre todo cuando este empezaba a verse amenazado por los sandinistas. Además, debido a su vínculo con las Iglesias protestantes, el liderazgo de la SICC era decididamente anticomunista, y por tanto, hostil a los íconos del “comunismo”: la Unión Soviética y Cuba, así como al FSLN, cuya influencia iba en aumento. Esta posición surgía de la idea de que el comunismo era intrínsecamente contrario a la religión. Este conjunto de ideas fueron cruciales en la interacción de los creole con los sandinistas en los años siguientes.

### **Políticas, identidades y sentido común político creole**

Paso ahora a elaborar una descripción etnográfica del sentido común político creole a principios de la década de 1980. Esa descripción emana de los procesos históricos, las relaciones estructurales y las prácticas políticas contemporáneas

de los creole que he presentado en este y en los anteriores capítulos, y de mis propias experiencias durante la última parte de ese periodo.

Mi conceptualización del “sentido común político” procede de Gramsci. Es un reservorio/repertorio históricamente producido de ideas y prácticas políticas a la que recurren los sujetos conforme se van generando las actitudes y actividades políticas coyunturales. Se compone de: (a) ideas y prácticas que son la producción, pasada y presente, de un grupo que lucha por las relaciones políticas de poder y/o por la transformación social; (b) ideas y prácticas apropiadas de otros grupos como maniobras tácticas en las luchas de ese grupo o por “razones de sometimiento y subordinación intelectual” (Gramsci en Forgacs, 1988, pp. 328, 333). En consecuencia, el “sentido común [político] es ambiguo, contradictorio y multiforme” (Gramsci en Forgacs, 1988, 346).

El contenido del sentido común político es a la vez tácito y explícito. Los elementos pueden cambiar con el tiempo de un nivel a otro, o pueden ocupar simultáneamente ambos niveles entre diferentes sectores del grupo de cuyo sentido común político forman parte. En cualquier momento dado, las políticas de una comunidad se generan de su sentido común político. Las coyunturas específicas de las relaciones económicas y políticas y de otras relaciones sociales suscitan la expresión de conjuntos de elementos del sentido común político. Esos elementos tienden a configurarse en alguna forma de coherencia interna (filosofía de Gramsci), usualmente por obra de los intelectuales orgánicos de la comunidad, y por lo tanto, pueden reconocerse como conjuntos relacionados de ideas y pueden servir como ideas organizadoras mediante las cuales la gente entiende su mundo y en torno a las cuales las personas formulan prácticas políticas explícitas.

Así pues, el sentido común político creole es una amalgama de ideas y prácticas relacionadas y contradictorias, similares y dispares e históricamente producidas, que conciernen al orden “natural” de las relaciones y las prácticas políticas. Las políticas creole son los elementos coyunturalmente expresados que se generan del reservorio del sentido común político creole. Las políticas creole en general son también múltiples, dispares y contradictorias. Esto se debe a que: (a) sectores de la comunidad creole distintamente situados pueden utilizar simultáneamente varios conjuntos de elementos del sentido común político como marcos organizativos para entender y hallarle sentido a su realidad; (b) conforme cambian las coyunturas económicas, políticas y sociales, se evocan diferentes conjuntos de los elementos del sentido común político como marcos organizativos para

la formulación de las políticas creole, de modo que de un momento a otro las políticas del grupo se transforman.

En el sentido común también residen ideas múltiples, contradictorias y dispares históricamente producidas acerca de la identidad grupal creole. Del sentido común emanan y adquieren prominencia expresiones específicas de la identidad racial/cultural creole conforme los actores intentan colectivamente situarse (y son situados por otros) en los órdenes socioculturales internacionales, nacionales y regionales en coyunturas políticas, económicas y sociales cambiantes. Las identidades creole y las políticas creole explícitas no son necesariamente coincidentes; sin embargo, las primeras pueden constituir una política identitaria cuando llegan a ser las ideas mediadoras entre las ideas que organizan la política en un momento determinado.

### **Identidad racial y cultural creole**

Un aspecto clave en la configuración de la identidad creole es la formación de los límites del grupo —el acto cotidiano de señalar las diferencias respecto de los miembros de otros grupos y las similitudes con otros creole. A principios de la década de 1980, en el sentido común creole existía un complejo históricamente producido de elementos raciales (fenotípicos), culturales, sociales y económicos utilizados por los propios creole y por otros grupos como marcadores para identificarlos como creole, es decir, como miembros de una unidad social distinta de otros grupos étnicos y raciales de Nicaragua. Esos rasgos no eran en modo alguno unitarios ni internamente coherentes; mostraban la índole múltiple y a menudo contradictoria del sentido común creole en general.

A juzgar por los movimientos sociales de finales de la década de 1970 y por mis experiencias a principios de la década siguiente, la identidad creole tal como se expresaba en aquel momento histórico estaba constituida por tres marcadores principales: idioma, parentesco y fenotipo racial. El indicador más importante de la identidad creole para los nicaragüenses, fuesen creole o no, era tener como primer idioma la lengua creole de la Costa Miskita. El creole de la Costa Miskita mostraba un continuum postcreole, y la mayoría de los creole fluían fácilmente entre los niveles del basilecto (la lengua creole más alejada del inglés estándar), el mesolecto e incluso el acrolecto (el más cercano al inglés estándar). Como veremos, el acrolecto gozaba de un alto estatus entre los creole porque se le asociaba con el inglés británico y norteamericano. Muchos creole despreciaban públicamente el creole basilecto que se habla en la Costa Miskita; sin embargo, el

uso de esta forma se reconocía como la máxima expresión de solidaridad grupal. Ese era el rasgo principal por el que los creole se reconocían a sí mismos como grupo incluso respecto de otros angloparlantes. En los tiempos en que viví allá, de los creole que se habían ido de Bluefields a vivir en Estados Unidos y que regresaban presumiendo de hablar alguna forma de inglés estadounidense se decía despectivamente que “gringueaban” (hablaban como gringos). Se les acusaba de querer distinguirse y ponerse por encima del resto de la comunidad creole. Pese a que el idioma creole era el rasgo central de la identidad creole, había personas nacidas en Managua que no hablaban el creole de la Costa Miskita, sin embargo, la mayoría de los creole las consideraban miembros de su grupo. Esas personas, no obstante, eran fenotípicamente negras, y sus apellidos las identificaban como miembros de las familias históricas creole.

En general, los creole reconocían el fenotipo “negro/africano” como un atributo de su grupo, aunque casi todos podían decir que eran de raza mixta. La negritud había sido el rasgo principal de la identidad creole durante el auge del movimiento de la UNIA en la Costa, y para los creole asociados con la SICC volvió a serlo a finales de la década de 1970. La racialización que hacían los mestizos de los creole creó un estereotipo mestizo de la negritud creole. Hablar inglés creole y tener fenotipo “negro” eran los marcadores determinantes en la construcción de la identidad creole desde fuera del grupo, especialmente para los mestizos. No obstante, había muchos otros nicaragüenses —mískitu, garífuna e incluso algunos mestizos— que tenían ese mismo fenotipo, y gran cantidad de creole que no lo tenían.

Para los creole, la pertenencia al grupo estaba determinada en gran medida por las relaciones de parentesco. Imaginaban al grupo como una red de familias interrelacionadas con las familias principales arraigadas en las tres zonas geográficas: Bluefields, Laguna de Perlas y Corn Island. Se entendía que todas esas familias estaban vinculadas. Creole eran aquellos que pertenecían a las familias históricas creole o que podían demostrar su parentesco con ellas. En mi experiencia, uno de los primeros temas que se discutían cuando un creole se encontraba con una persona desconocida que parecía ser creole, ya fuese por el idioma o por su fenotipo, era el de los vínculos familiares de esa persona. A mí todo el tiempo me preguntaban si yo era de los Gordon de Bluefields o de Corn Island, o si era de los Gordon del lado de Mr. Tom o Mr. Leo de Bluefields. Puesto que no era de ninguna de esas familias, mi creolidad estaba en entredicho.

Aun siendo tan importantes las relaciones familiares para determinar la identidad creole, en sí mismas no bastaban para establecer esa identidad. Por ejemplo, grandes sectores de la familia Jackson no eran creole pese a que su apellido sí lo era. Los Jackson “españoles” eran de piel clara, hablaban español y sus antepasados eran mestizos. Para la mayoría de los creole, eran mestizos.

En el sentido común creole, había otros conjuntos de rasgos que usaban los creole para diferenciarse de los otros grupos raciales/culturales de Nicaragua. Muchos de esos rasgos habían sido esenciales en el pasado como marcadores de la identidad creole. La prominencia de cada rasgo variaba según el contexto social en el que se representara la identidad del grupo.

La religión era muy importante en la vida social y en la identidad creole. Históricamente, el protestantismo creole, y en especial la pertenencia a la Iglesia morava, era un símbolo clave de contraste con el catolicismo mestizo, y confería gran estatus porque se le asociaba con la cultura “angla”. Sin embargo, a comienzos de los años 80, numerosos creole no eran protestantes, y muchos de ellos acudían a las iglesias protestantes evangélicas, que eran racial y étnicamente mixtas.

En el sentido común creole había otros rasgos culturales que los creole usaban en distintos momentos para diferenciarse de otros grupos raciales/culturales nicaragüenses. Entre esos rasgos se incluían el tipo de ropa y de vivienda, la cocina característica, y el tipo de música que preferían escuchar. Aparte de esas categorías raciales, culturales y lingüísticas, en el sentido común creole había también indicadores socioeconómicos de identidad grupal. Los creole se veían a sí mismos como la élite “civilizada” de la jerarquía racial/étnica de la Costa Atlántica. Se enorgullecían del estatus de “clase media” urbana que sentían que los caracterizaba como grupo, aun cuando según la mayoría de otros indicadores eran pobres —pero pobres refinados<sup>127</sup>.

Pese al intenso proceso de formación de su identidad como creole, ellos como grupo se identificaban a sí mismos como nicaragüenses. La fuerza creciente de la hegemonía nacional durante los últimos cincuenta años había fortalecido

<sup>127</sup> Aquí empleo el término “clase media” para referirme a la población que tiene una posición intermedia entre los grandes propietarios de medios de producción y poseedores de poder político, y aquellos trabajadores proletarizados desprovistos de poder político que producen para su subsistencia. En este sentido, en la Costa la gente de la clase media son característicamente profesionales, empleados de oficina, artesanos, pequeños propietarios de tierras, pequeños empresarios, etc., cuyos ingresos les permiten vivir con cierta comodidad según los estándares de la Costa. La locación urbana y la relativa afluencia dentro de la economía de enclave de la Costa han facilitado tradicionalmente el acceso de la comunidad creole a bienes importados, productos que en el resto de Nicaragua sólo están al alcance de las clases altas. El consumo de esos productos, que ahora forman parte de la cultura material creole y que ellos perciben como una necesidad, es otro de los indicadores por los cuales los creole se adscriben a sí mismos como miembros de la clase media.

sus sentimientos de pertenencia a la nación. Por tanto, como hemos visto, en la época precedente al periodo de este análisis, la mayor parte de las demandas de derechos políticos las planteaban los creole como grupo minoritario perteneciente a la nación nicaragüense y ante el Estado de Nicaragua.

Los procesos de formación de la identidad racial y cultural crean significado más allá de lo que se asocia con la demarcación de límites y la delimitación de los grupos. Son sobre todo una cuestión de negociar posiciones o estatus —de asignarles valor a las identidades en los órdenes socioculturales de la nación. Esto sugiere un proceso paralelo al de la formación de límites del grupo dentro del proceso de formación de la identidad creole. Un aspecto importante de las políticas de identidad creole —en los órdenes internacionales ideológicamente contruidos de las culturas, las razas y las identidades nacionales— ha sido la lucha por posicionarse contra las aseveraciones de los grupos raciales, étnicos y nacionales contendientes, mismas que son antagónicas y a menudo despectivas para los creole<sup>128</sup>. Esto se ha logrado cuando otros han identificado a los creole —o cuando ellos mismos se han identificado— con un conjunto de macroidentidades transversales o transnacionales. Esas identidades transnacionales les han permitido a los creole posicionarse en contra de los constrictivos límites de la nación nicaragüense.

Los creole han habitado históricamente en tres identidades transnacionales simultáneas, cada una de las cuales varía históricamente en cuanto a su popularidad y su prominencia. Esas tres identidades pueden reconocerse por los nombres con que los propios creole se designan. En este libro me refiero a ellos principalmente como creole, pero debe resultar claro, dada la abundancia discursiva de la política creole que aquí he presentado, que los creole también se autodenominan costeños y negros. Los elementos de la identidad creole que aquí presento también los usan los creole como índices de esas macroidentidades.

La identidad creole de los “negros caribeños diaspóricos” está significada por el hecho de que ellos se autodenominan negros. Está asimismo significada por el hecho de que producen, se apropian y se identifican con la música negra estadounidense y afrocaribeña, con su memoria colectiva de violencia y maltrato racial, y por su asociación con las figuras y los movimientos de la diáspora política negra (p.ej., la UNIA, Kwame Nkrumah, Martin Luther King Jr.). La memoria social creole de los orígenes del grupo continuamente menciona Jamaica y otras áreas

<sup>128</sup> Este orden es un remanente de un campo ideológico creado por los europeos en sus luchas con otros europeos, luego lo utilizaron en la dominación de los colonizados; ahora lo utilizan “los estratos de colonizadores colonizados que se han hecho cargo del proceso civilizatorio en ... naciones [postcoloniales]” (Williams, 1991, p. 28).

afrocaribeñas como la fuente de los ancestros del grupo. El reconocimiento creole de su propia condición de explotación económica y su similitud con las posiciones coloniales y neocoloniales de otros negros es la base de un componente de clase de la identidad diaspórica de los negros del Caribe. A finales de la década de 1970 y principios de la siguiente, esa identidad diaspórica negra era la base del movimiento social creole ejemplificado por la SICC.

La identidad creole de los “creole anglos diaspóricos” está significada por el hecho de que ellos se autodenominan creole. Esta designación connota históricamente una afiliación con los británicos. La identidad diaspórica angla se evidencia asimismo por la apropiación e identificación que hacen los creole del inglés metropolitano y del protestantismo anglo de los misioneros, y por su apropiación de la música occidental y la música country, y en general por sus reivindicaciones de las raíces anglas de su cultura. La memoria social creole menciona a Inglaterra como la fuente original de la población creole. La posición económica relativamente aventajada de los creole en comparación con otros grupos de la Costa, y la asociación histórica de este privilegio con el capital anglo son la base del componente de clase de la identidad diaspórica angla. Los escritos de Brautigam Beer en la década de 1970 y las posiciones culturalistas de algunos miembros de la Oproco son un ejemplo de esta identidad diaspórica angla.

La identidad indígena de los creole está significada por el hecho de que se autodenominan costeños. En la década de 1970, esta designación había sustituido a la identidad moskitia, que era políticamente tabú. Los creole eran el pueblo “indígena” del territorio situado en Zelaya Sur, que incluía también a Bluefields, Laguna de Perlas, Corn Island y la costa sur de San Juan del Norte. Desde la perspectiva creole, ellos eran indígenas en el sentido de que eran la población nativa que estaba al mando antes del advenimiento de la nación mestiza nicaragüense que los colonizó en 1894.

Además de su referente regional, la denominación “costeño” denotaba la afiliación de los creole con los grupos indígenas de la Costa, especialmente con los rama y los mískitu. Simbolizaba también las reivindicaciones creole por haber habitado continuamente la región desde antes de que la nación nicaragüense reclamara esa zona como parte de su territorio. La identidad indígena costeña era transnacional en el sentido de que a mediados de los años 70 los creole la usaban para identificarse con el movimiento internacional de los pueblos indígenas llamado el “Cuarto Mundo”. A este respecto, los escritos de Brautigam Beer y las posiciones regionalistas de la Oproco se basan en este posicionamiento indígena



costeño. La afiliación con el movimiento indígena internacional era un objetivo importante en la formación de la SICC emanada del Uccod.

El expresar la identidad grupal creole y sus dispares identidades diaspóricas correlacionadas —la identidad negra caribeña diaspórica, la creole angla diaspórica y la indígena costeña— a menudo ayudaba a organizar, a legitimar y a naturalizar otros conjuntos de prácticas e ideas conforme iban adquiriendo prominencia en el reservorio del sentido común político creole. No obstante, a medida que esos conjuntos de prácticas e ideas entraban y salían de la prominencia política —lo cual constituía la política creole en un determinado momento histórico— tales prácticas e ideas no eran necesariamente isomórficas con el proceso de formación de identidad.

### **Identidad creole y populismo étnico**

Para fines analíticos, esas otras áreas del sentido común político creole las separo en dos tipos de conjuntos ideales de prácticas e ideas. Esos dos tipos de conjuntos no agotan el rango de las ideas y las prácticas que componían el sentido común político creole durante el periodo en cuestión, sin embargo, eran —junto con las variantes y las modalidades asociadas de la identidad creole— los motivadores dominantes de la expresión política creole. Si bien el modelo tipo ideal que aquí utilizo con propósitos heurísticos pudiera parecer que implica duración y estabilidad —y por tanto, una noción esencializada del sentido común político creole— no obstante, el sentido común político creole es múltiple, ambiguo, contradictorio y mutable.

Históricamente, los creole desarrollaron una tradición de resistencia hacia lo que percibían que los oprimía como grupo. La percepción de opresión y el desarrollo de las actitudes y las resistencias de los creole se basaban en un conjunto de ideas políticas cuya expresión a principios de los años 80 es lo que llamo “populismo creole”. Ese conjunto de ideas emanaba de las especificidades históricas de la experiencia creole. El populismo creole era sobre todo la afirmación política de la identidad creole y de la solidaridad racial, étnica y de clase ante la opresión de otros grupos étnicos y la competencia con estos, es decir, las políticas de la identidad creole.

La mayoría de los componentes de la identidad creole que expongo en la sección anterior eran marcadores importantes de esa identidad porque eran excluyentes. Como poseedores de esos elementos de identidad, los creole tenían un

recio sentido positivo de pertenencia al grupo étnico creole que los distinguía de otros grupos étnicos nicaragüenses, y en especial, de los mestizos. Esa diferenciación se politizaba conforme los creole plantaban resistencia a las amenazas a su identidad que percibían de parte de otros grupos étnicos “oponentes”. Así pues, el populismo creole se basaba en la resistencia: activismo grupal y protección de la cultura creole, y posicionamiento en las estructuras sociales, políticas y de clase de la Costa y de la nación. Puesto que históricamente los mestizos nicaragüenses habían sido el grupo étnico más diferente y más amenazante para la posición de los creole en la Costa, las ideas y las prácticas políticas de los creole relacionadas con su propia identidad se ocupaban sobre todo de su poder y sus derechos con respecto a los mestizos.

Los creole creían que, por efecto de su posición histórica de superioridad sociocultural y económica, deberían desempeñar un papel protagónico en la determinación de los asuntos de la Costa Atlántica. Creían además que tenían el derecho a ser el grupo étnico dominante (en lo social, lo político y lo económico) en su área indígena, donde tradicionalmente habían sido la población mayoritaria: la zona sur de Zelaya, y en particular, Bluefields, Laguna de Perlas, Corn Island y la costa sur de San Juan del Norte. Este afán de poder político emanaba no solamente de su percepción de que ese poder les pertenecía “por derecho propio”, sino también de la creencia de que tal poder era necesario para preservar su derecho a vivir como creole (es decir, a practicar la religión que quisieran, a hablar su propio idioma, etc.). Esos derechos, en su percepción, estaban siendo amenazados por una nación dominada por un grupo étnico diferente y poco comprensivo.

Los creole sentían que, debido a que no habían podido ejercer el control político en esas áreas desde la Reincorporación, habían sido discriminados y oprimidos por el gobierno nacional, que estaba en poder de los mestizos afincados en la zona del Pacífico. Veían esa situación como una consecuencia del colonialismo interno y el etnocentrismo o racismo de los mestizos. Los creole tampoco aceptaban del todo las aspiraciones políticas de ninguno de los otros grupos étnicos de la Costa. Consideraban que tales aspiraciones no eran válidas porque veían a los otros grupos étnicos como competidores inferiores que los discriminaban.

También había resentimiento hacia los blancos de Estados Unidos. Eso emanaba sobre todo de que las grandes corporaciones estadounidenses explotaban de modo desmedido los recursos no renovables de la Costa. Además, las experiencias personales de racismo de los adultos creole eran sorprendentemente semejantes

al racismo que sufrían de parte de los estadounidenses que vivían en la Costa. Sin embargo, en contraste con la respuesta ante la opresión de los mestizos nicaragüenses, el resentimiento hacia los blancos estadounidenses por lo general se dirigía a los individuos, más que al grupo en su conjunto. Esta identificación de las corporaciones estadounidenses con las oportunidades económicas, del gobierno de Estados Unidos con la caridad y el desarrollo financiero, y de los misioneros blancos con el servicio social y las buenas obras cristianas impidió que se generalizaran las percepciones negativas sobre los blancos estadounidenses.

En el populismo creole había también un sólido contenido de clase. A los creole les interesaba mucho la viabilidad económica de la Costa y el mantenimiento o mejoramiento de su posición en ella. Políticamente, esto se manifestaba en un impetuoso sentimiento contra lo que ellos creían que era el estatus de la Costa como colonia interna de Nicaragua. Afirmaban que la política tradicional del gobierno nacional era apropiarse de los ingresos derivados de las actividades económicas de la Costa Atlántica. Resentían profundamente el poder económico de los mestizos en la Costa, tanto en las empresas como en el patrocinio del gobierno. Les desesperaba asimismo la condición crónicamente deprimida de la economía local, que según los creole, era el subproducto del parasitismo y la mala administración de los mestizos. Muchos creole, sobre todo los de la zona rural, defendían el control local ejercido por los medianos productores, los empresarios y los profesionales, en oposición a las grandes empresas de los estadounidenses, de los exiliados cubanos y de los mestizos del Pacífico favorecidos por el gobierno nacional.

Había otros aspectos de la cultura creole que reforzaban de muchas maneras el populismo creole. Por ejemplo, las prácticas culinarias creole —en las que predominaban los tubérculos en vez del maíz, el aceite de coco en vez de la grasa de cerdo, por ejemplo— eran motivo constante de orgullo creole, y de desprecio hacia los mestizos.

La descripción de la historia política creole que presento en los capítulos 2 y 3 demuestra que las formas de las políticas identitarias creole que antecedieron a la construcción del populismo creole en los años 70 y principios de los 80 tuvieron una enorme importancia histórica. Las pruebas de su magnetismo histórico son la resistencia creole a la Reincorporación, la participación en el movimiento de Garvey a principios del siglo XX, el continuo rechazo al gobierno de los mestizos nicaragüenses en la Costa, los recurrentes levantamientos armados, y la insistencia en que se enseñase inglés en las escuelas. En el periodo inmediatamente

anterior y posterior al Triunfo de la Revolución Sandinista en 1979, los movimientos sociales creole de la época —los pastores creole, la Oproco, los negros sandinistas y la SICC— así como los escritos políticos creole, demuestran que el populismo creole era el elemento más coherentemente articulado del sentido común político del grupo. Cada una de las tres formas de la macroidentidad creole era parte integral de los diversos movimientos sociales creole de la década de 1970. En variadas maneras, cada una de esas formas de macroidentidad ayudó a racionalizar y legitimar las diversas combinaciones de los conjuntos de prácticas e ideas políticas que componen el populismo creole.

### **Hegemonía e ideología anglos**

Ya he señalado que durante los años 70 y 80 había en Nicaragua la percepción de que los creole como grupo eran políticamente apáticos e inactivos, ciegos a los problemas de su propia opresión y a los de la gente a su alrededor. También he conjeturado que esa percepción emanaba del hecho de que, durante los treinta años anteriores a 1970, los creole, en su mayor parte, apoyaban el statu quo político y económico de la Costa. En ese periodo, la mayoría de los creole no confrontaban directamente las estructuras políticas y económicas dominantes. Si bien hacían agitación contra algunos aspectos de su opresión, sobre todo a través del movimiento laboral dominado por los mestizos, la hacían generalmente dentro del sistema y sin desafiar sus premisas básicas.

Esa aparente anomalía se entiende mejor como un efecto del papel que tuvieron las formas precursoras de la ideología angla. A principios de los años 80, la ideología angla era una poderosa faceta del sentido común creole; los creole accedieron y se apropiaron tácticamente de los componentes de esta ideología para sus propios fines, como un subproducto de su inserción histórica en una formación social dominada por los “otros” anglos. Como hemos visto, en el siglo precedente al Triunfo de la Revolución, la Costa era un enclave del capital imperialista estadounidense y una colonia interna de Nicaragua. Los agentes y asociados de esas fuerzas sociales (las Iglesias misioneras, los medios estadounidenses, las élites expatriadas, la burguesía compradora, el régimen de Somoza, etc.) por ser dominantes en los procesos sociales de la Costa, crearon las condiciones bajo las cuales los creole internalizaron muchas de las ideologías políticas que legitimaban esa dominación y que les suministraban los medios para optimizar su posición dentro de esas estructuras de poder.

La principal de esas ideologías hegemónicas era la “democracia”. La versión particular de democracia que tenían los creole era similar a la que favorecían

los moderados y los liberales en Estados Unidos y en Europa. Sus componentes primordiales eran los principios de la democracia liberal, tales como la libertad de creencias, el pluralismo político, las políticas electorales “democráticas”, los “derechos humanos” y la imposición de límites a la violencia en la aplicación de las normas sociopolíticas. Se suponía que todo eso operaba en el contexto del sistema económico capitalista, más que en el socialista. Se recalcaban los derechos de propiedad individual y la posibilidad de ascender socialmente a base de esfuerzo personal. La riqueza material se consideraba uno de los indicadores más importantes de bienestar personal. Otras ideas vinculadas a estas eran la superioridad absoluta de la civilización occidental, sobre todo en su versión “angla”, y la supuesta superioridad racial de los blancos.

Los creole además habían llegado a apoyar de lleno el “anticomunismo”. Entendían que el “comunismo” era ateo, anticlerical, totalitario, una amenaza para la independencia y la viabilidad económica individual, además de ser económicamente irracional. Así pues, para los creole el comunismo era algo más que una teoría político-económica equivocada: era una aberración moral. Los creole eran muy hostiles a los movimientos y países que los blancos estadounidenses definían como comunistas. Esto repercutía en las opiniones de los creole acerca de los movimientos populares en otras partes de las Américas y en la posible aplicabilidad de esos movimientos en la Costa. Desdeñaban en especial a la Cuba socialista y a sus líderes.

Las manifestaciones concretas de la hegemonía de la ideología angla dentro del sentido común político creole son abundantes. Lo primordial para nuestros propósitos es que en la década anterior al Triunfo de la Revolución Sandinista la mayoría de los creole apoyaban a los regímenes del Partido Liberal y de Somoza. En su opinión, los gobiernos somocistas eran legítimos porque coincidían con la imagen que tenían los creole de la democracia. Más aún, el gobierno de Estados Unidos, los representantes de las empresas estadounidenses que operaban en la Costa y los misioneros estadounidenses —que eran expertos en la materia— se adherían a esa concepción y respaldaban al gobierno. Los representantes de esos regímenes podían marginar a los creole en lo social, lo político y lo económico, pero los creole no tendían a cuestionar abiertamente la legitimidad de su gobierno.

Los creole aceptaban positivamente la presencia y la influencia de los blancos estadounidenses en la Costa, así como sus manifestaciones militares, económicas y culturales. Consideraban que el gobierno de Estados Unidos era el principal proponente y defensor de la democracia. También veían a los Estados Unidos como un benefactor paternalista y como salvador en última instancia en cualquier

crisis grave. La supuesta superioridad de los blancos estadounidenses significaba que las posiciones políticas de Estados Unidos se defendían por ser correctas, ya fuese que los creole pudiesen racionalizar o no su corrección. Los creole resentían que les llamaran “nigger”, que les pagaran menos que a las personas blancas por hacer el mismo trabajo, e incluso que los gobiernos contra los que ellos luchaban tuviesen el respaldo de los *marines* estadounidenses; sin embargo, rara vez cuestionaban el “derecho” de Estados Unidos y de sus nacionales blancos a estar en la Costa y a hacer lo que les diera la gana.

Históricamente, la dominancia angla tuvo un papel determinante en el desarrollo de todos los aspectos de la cultura creole. Las ideologías anglas permean todos los ámbitos de la cultura<sup>129</sup>. Pondré sólo dos breves ejemplos de este fenómeno tan amplio y tan importante: las ideas creole acerca de su idioma (el creole de la Costa Miskita) como una forma inferior y corrupta del “buen” inglés (es decir, el inglés británico), reforzaban de muchas maneras las ideologías hegemónicas acerca de los anglos que existían dentro del sentido común político creole, y viceversa. Como hemos visto, desde la perspectiva creole, el estatus elevado de su identidad étnica derivaba de su estrecha relación con las culturas anglas. La identidad diaspórica angla de los creole, si bien fue un apoyo para el populismo creole en los primeros años 80, obviamente también tuvo el potencial de reforzar y legitimar la ideología angla.

El hecho de que los creole adoptasen la ideología hegemónica angla puede entenderse como una respuesta táctica coherente. Ello explicaría y justificaría —y por tanto, haría aceptable— un sistema de relaciones de poder que los individuos creole de las clases inferiores se sentían incapaces de cambiar, y del cual los creole, especialmente la élite, recibían bastantes beneficios. Había recompensas positivas por aceptar ese sistema y el statu quo que legitimaba (empleos, aceptación social, mayor estatus, ingreso al cielo, etc.), así como había castigos (cárcel, exclusión social, ingreso al infierno, etc.) por no aceptarlo. La inculcación de la ideología angla no fue en modo alguno un proceso sencillo. Las fuentes históricas que he revisado para este libro dan testimonio de la prolongada lucha que tuvieron que librar los misioneros, educadores, funcionarios públicos, “blancos civilizados” y demás para lograr que la gente de la Costa pensara y actuara de un modo que fuese “moral”, “razonado”, “moderno”, “civilizado” y “correcto”, es decir, al modo anglo.

<sup>129</sup> Esto es similar al modo en que los elementos de otros ámbitos culturales refuerzan el populismo creole, como hemos demostrado antes. Ver en Gordon (1991) el papel de la cultura en la formación de la conciencia política hegemónica creole.

El sentido común político creole, pues, ha sido una compleja amalgama de ideas y prácticas que surgieron de las especificidades de la historia y la cultura creole, de las posiciones sociopolíticas y de clase de los creole, y de las ideas hegemónicas de las élites gobernantes no creole. Tanto el populismo creole como la ideología angla existían como tipos ideales dentro del sentido común político creole.

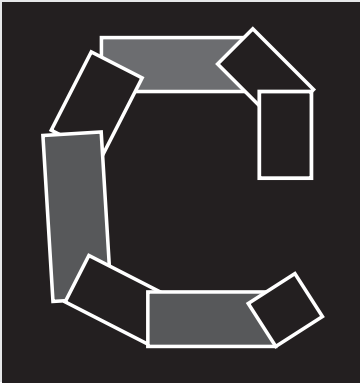
Entre el populismo creole y la ideología angla había congruencias e ideas recíprocas. Por ejemplo, en ambos tuvieron un papel muy destacado las ideas de la superioridad de la cultura angla y de la identidad diaspórica angla de los creole. No obstante, también había entre ambos un sinfín de disonancias. Por ejemplo, al máximo nivel de abstracción, el populismo creole abogaba por ayudar y proteger al pequeño capital local, mientras que la ideología angla apoyaba a la libre empresa, e incluso al gran capital extranacional. El populismo creole insistía en los derechos y el valor de los creole como población negra; la ideología angla postulaba la superioridad y justificaba la dominación de los blancos así como de los creole por ser culturalmente blancos. El primero destacaba la necesidad de ejercer un control político popular étnicamente sensitivo; la segunda se basaba en el poder de las élites y en la democracia partidista. Esas disonancias se manifestaban de maneras concretas y se hacían conscientes de múltiples formas<sup>130</sup>. No obstante, el vigor y la transparencia de la ideología angla, así como su congruencia con la identidad diaspórica angla de los creole, impidieron que las potenciales disonancias entre ambos conjuntos de ideas llegaran a convertirse en contradicciones conscientes tan fuertes que pudieran obligar a los creole a cuestionar a fondo la ideología angla.

Esto queda claramente demostrado en los movimientos sociales creole de los años 70 y comienzos de los 80, en los cuales se pueden identificar con toda nitidez los elementos resistentes del populismo. Su prominencia en ese momento histórico fue la base de las políticas creole de resistencia. No obstante, al mismo tiempo, todos los elementos de la ideología angla estuvieron manifiestamente presentes en el discurso y en las prácticas de esos movimientos sociales. Aunque en ese particular momento esas no fueran las ideas organizativas de las políticas creole, eran, sin embargo, en tanto nociones del sentido común político de la comunidad, lo bastante poderosas para impedir que surgiesen políticas creole

<sup>130</sup> Por poner sólo un ejemplo, las grandes empresas pesqueras propiedad de Somoza y de sus allegados y del capital estadounidense les pagaban a los pescadores creole apenas una fracción de lo que se les pagaba en otras zonas del Caribe por un producto de calidad semejante. En su mayoría, esos pescadores nunca lograban adquirir ninguno de los principales medios de producción pesquera. En esa época, sólo unos cuantos pescadores favorecidos llegaban a adquirir un bote pesquero de proporciones industriales. Los pescadores estaban resentidos con las empresas y trataban de contraponerlas unas con otras para su propio provecho.



transformadoras. Por consiguiente, durante la década de 1970 la resistencia creole se mantuvo dentro de los confines de las estructuras de poder de los mestizos y los anglos. Como veremos en el capítulo 7, esto iba a cambiar momentáneamente tras el Triunfo de la Revolución Sandinista en 1979.



# APÍTULO 7

## Las políticas creole y la Revolución Sandinista: contradicciones

[Tras el Triunfo de la Revolución] el elemento creole estaba intentando lograr una posición que de seguro se les debía a los creole ... ellos [los creole] se habían figurado ... al momento del Derrocamiento, que ellos eran los que iban a ocupar la escena porque ... era entonces una aspiración ... sentíamos que nos merecíamos estar en la primera plana de la situación ... poco después del Derrocamiento, porque ellos anhelan esa posibilidad.

—Lloyd Forbes, 1983

Es hora de ponerse firme. Es hora de un cambio verdadero ... Nos organizamos como “Fuerza Especial Floyd Wilson”, nos inspira la motivación de una lucha anticomunista. No compartimos el separatismo y expresamos nuestro repudio al proyecto de autonomía emitido por el gobierno sandinista. En una región multiétnica como la Costa Atlántica, la idea de la autonomía es sólo una infusión [sic] de contradicciones étnicas ... el comunismo es falso, monstruoso y maligno. Es la principal causa de la guerra, es el padre de la dictadura; los comunistas son los amos de la esclavitud y del exterminio de clases.

—Frente Democrático Nacional, 1986

A principios de la década de 1980, la mayoría de los observadores de la interacción entre los creole y el régimen sandinista aludían sólo a las tensiones entre ambas partes y recalcaban una u otra de las dos explicaciones habituales sobre esas dificultades. Los pocos académicos que hicieron referencia a la población creole de Nicaragua durante ese periodo (1979–1985) ignoraban el entusiasmo inicial de los creole por la Revolución. Es más, parecían no percatarse de que ese entusiasmo se debía a que la comunidad creole percibía que el Triunfo de la Revolución conduciría a que se les reconocieran las demandas raciales y culturales que por tanto tiempo habían mantenido. Esos académicos, más bien, afirmaban que los problemas entre los sandinistas y los creole surgían de la identificación histórica que estos tenían con los opresores anglos, así como de su posición como la clase media de la Costa Atlántica (Adams 1981a, 1981b; Bourgois 1981, 1985; Dennis, 1981; Rediske y Schneider 1983)<sup>131</sup>. Por su parte, en los

<sup>131</sup> Por ejemplo, Rediske y Schneider (1983) en la introducción de su libro, escrita en junio de 1982, afirman que, en el fondo,

primeros años posteriores al Triunfo muchos pensadores sandinistas concluían —desde su propio análisis de clase y desde su perspectiva antiimperialista— que la oposición creole surgía de la índole de la conciencia política creole, que era intrínsecamente “reaccionaria” y partidaria de los Estados Unidos<sup>132</sup>.

Posteriormente las crecientes demandas raciales/culturales de los miskitu y la exposición a los problemas y soluciones raciales/culturales de otras sociedades “socialistas” obligaron a los sandinistas a revisar su análisis sobre las dificultades en la Costa. A principios de 1985 había cambiado el entendimiento del FSLN sobre su espinosa relación con la comunidad creole. La conciencia política creole orientada a la cultura se convirtió en la explicación oficial de los sandinistas sobre las dificultades que impedían la participación de los creole en el proceso revolucionario. En el ámbito internacional, los medios y los activistas políticos de izquierda y de derecha llegaban a conclusiones similares<sup>133</sup>.

Todos esos observadores de la conflictiva participación de los creole en la Revolución Sandinista tenían una parte de razón en su evaluación de esa dinámica. Los elementos citados como problemáticos en las dos modalidades de explicación —las demandas “culturales” de los creole y su conciencia política “reaccionaria”— eran en verdad problemáticos. Si se observan por separado, sin embargo, esos análisis no logran explicar la variabilidad y complejidad de las políticas creole, y por extensión, tampoco la relación entre los creole y los sandinistas.

---

los problemas de los sandinistas con la población creole se debían al “temor de los creole relativamente acomodados de la pequeña burguesía urbana ... de que pudieran perder sus privilegios” (p. 15).

<sup>132</sup> En octubre de 1979, Daniel Ortega visitó Bluefields a raíz de los disturbios surgidos por los conflictos raciales/culturales. En el artículo de Barricada que narraba su viaje (21 octubre 1979), se hacía caso omiso del origen racial/cultural de esos conflictos. Al contrario, a los descontentos —presuntamente creole, aunque el artículo no menciona su identidad racial/cultural— se les describe como “contrarrevolucionarios”. Según reportan, Ortega afirmó que “esos cobardes y traidores de la ultraizquierda y de derecha tratan de confundir a nuestro pueblo diciendo que la Revolución está siendo traicionada”. También habló de “la burguesía vende patria, de los ricos que estuvieron dispuestos a entregar nuestro país a fuerzas extranjeras y que por unos cuantos centavos empeñaron nuestro territorio” (“El pueblo blufleño”, 1979, p. 2). Esta posición encaja bien con las representaciones —muy populares en ese entonces— que se hacían los mestizos sobre los creole, y que se analizan en el capítulo 5.

Otra muestra de la amalgama que se hacía de la identidad y los intereses creole con el imperialismo anglo es la descripción que se hace del grupo en el primer tratado académico sandinista que publicó Ciera en 1981: “Estos grupos criollos ... penetrados por la religión protestante ... y adaptados en parte a la cultura británica; formaron la estructura o la base del poder que ... garantizó el neocolonialismo británico primero y norteamericano después. La cultura, el idioma y la religión se identificaban plenamente con los anglosajones”. (Ciera, 1981, p. 28)

<sup>133</sup> A finales de 1984, el gobierno revolucionario reconoció públicamente las demandas raciales/culturales de los costeños, y por primera vez expresó que era necesario respetar su derecho a la autonomía. A la larga, eso condujo a la creación de dos regiones autónomas en la Costa Atlántica a finales de la década de 1980. Ya abordé el tema de las tensiones entre los creole y los sandinistas en varios documentos de trabajo. Algunos de esos documentos se publicaron, por lo general un año o dos después de haber circulado en Nicaragua (Gordon, 1984, 1985, 1987).

En primer lugar, esas razones no estaban en sintonía cronológica con las modalidades predominantes de expresión política en la comunidad creole. Como mostraré más adelante, en los primeros años posteriores al Triunfo, cuando la valoración que hacían los creole de la Revolución bien podría haberse considerado de índole racial/cultural, esos observadores recurrían a la explicación del “creole reaccionario”. Asimismo, a mediados de los años 80, cuando esos observadores apelaban a la explicación “étnica”, las políticas que tildaban de “reaccionarias” podrían describir con más precisión la base de la respuesta creole. Los conceptos erróneos de los sandinistas a este respecto se convirtieron en profecías que acarrearán su propio cumplimiento. Desde el principio, el hecho de tildar de “reaccionarios” a los creole y de hacer caso omiso de sus aspiraciones raciales/culturales crearon las condiciones para que surgiera una política “anticomunista” y muy a favor de Estados Unidos, que era de lo que erróneamente acusaban a los creole.

En segundo lugar, y quizá más importante, tales explicaciones —que subrayaban el monomorfismo de la conciencia política creole— no reconocían los cambios en los elementos del sentido común creole que servían como ideas organizativas por las cuales los creole entendían y formaban sus actitudes hacia la Revolución. Las explicaciones de esos observadores eran inadecuadas, pues entendían muy superficialmente la índole ambigua, múltiple y contradictoria del sentido común político de los creole y su relación generativa con la identidad y la política creole. La escasa consideración que se les dio a las experiencias concretas de los creole acerca de las transformaciones sociales suscitadas por el proceso revolucionario vino a agudizar la insuficiencia de esas explicaciones.

En este capítulo argumento que un análisis atento de las políticas creole durante el periodo 1979-1985 revela que las interpretaciones y las actitudes de los creole con respecto a la Revolución no eran estáticas, sino que cambiaban rápidamente y de modo notable. En su mayoría los creole favorecieron al principio el cambio revolucionario, pero luego su visión fue adversa. Sus interpretaciones no se basaban en una única conciencia política internamente coherente. Más bien, en sus interpretaciones del proceso revolucionario articulaban y empleaban a la vez el populismo creole y la ideología angla. Para la comunidad creole, la relevancia interpretativa de cada uno de esos conjuntos de elementos cambiaba con el tiempo conforme a la dinámica de la coyuntura económica, política, social y otras, incluso conforme a las modificaciones del proceso revolucionario en sí.

Me percaté de que inmediatamente después del Triunfo, los creole organizaron una política identitaria en torno a las ideas del populismo creole, cuyo eje era su identidad diaspórica negra caribeña. En esta política, los creole aceptaron con entusiasmo la Revolución como la clave para hacer realidad su visión utópica de un retorno a la dominancia creole en la sociedad de la Costa Sur. Posteriormente se formó una coyuntura social en la que las esperanzas creole de lograr sus aspiraciones como grupo se vieron frustradas, se agudizó la crisis militar y económica del país, los Estados Unidos se opusieron al FSLN y lo tildaron de “comunista”, y los creole empezaron a desconfiar de los sandinistas. En esa coyuntura, las ideas del pensamiento anglo surgidas del sentido común eclipsaron al populismo creole como el conjunto predominante de ideas en torno a las cuales los creole organizaban sus políticas. En esa nueva política, los creole rechazaban la Revolución por ser “comunista”, y añoraban el pasado cuando el poder de Estados Unidos garantizaba la “estabilidad” y “prosperidad” de la región. Aunque la identidad diaspórica angla de los creole tuvo un papel en esta nueva política, en general no era una política identitaria en tanto que las ideas de la identidad creole eran periféricas a ella.

Mi análisis indica que en sus momentos de mayor predominancia, cada uno de estos conjuntos de ideas organizativas fue experimentado por la mayoría de los creole como las perspectivas desde las cuales movilizar sus políticas. Vividas como políticas centrales, esas ideas tuvieron efectos materiales tangibles. Sin embargo, durante el periodo en que predominaba uno de los dos conjuntos de ideas organizativas, el otro conjunto no desaparecía, sino que permanecía como una parte del sentido común creole. En un momento cualquiera, las ideas tácitas de la mayoría de la comunidad creole eran las ideas organizativas expresadas por un sector de la población creole que era más reducido y que tenía una posición diferente. E igualmente importante, muchas de las mismas ideas (a menudo contradictorias), aunque con distinto énfasis, eran las que se utilizaban en las políticas organizadas que seguían el populismo creole y la ideología angla. En consecuencia, pese a que en momentos particulares muchos de ellos las vivían como monolíticas y centrales, las políticas creole siguieron siendo múltiples y cambiantes.

Esta simultaneidad característica del sentido común político creole brinda una posible explicación para los planteamientos cronológicamente discordantes de otros observadores en lo concerniente a la base de las percepciones creole sobre la Revolución. Las ideas del marco organizativo (populismo creole o ideología angla) que no eran sobresalientes en un momento dado oscilaban entre lo expresado y

lo tácito, puesto que estaban mediadas por el marco predominante; por tanto, seguían siendo identificables para aquellos observadores que, por sus propios intereses y experiencias, estaban predispuestos a identificarlas. De aquí que los sandinistas, influidos por las representaciones dominantes entre los mestizos acerca de los creole, los vieran como reaccionarios cuando los propios creole se consideraban revolucionarios.

Para fundamentar estas afirmaciones, he organizado el capítulo de la manera siguiente. Primero presento una narrativa de las políticas creole desde pocos meses antes del Triunfo de la Revolución. Este periodo marca el pináculo del entusiasmo creole por el proceso revolucionario y la predominancia del populismo creole como marco organizativo de las políticas creole.

En seguida, describo los comienzos del alejamiento del populismo a medida que las políticas sandinistas frustraban las aspiraciones de los creole. Ese periodo de transición política es particularmente ilustrativo del carácter multivalente y simultáneo de las políticas creole.

En la sección siguiente documentó la creciente predominancia de la ideología angla en la comunidad creole tras los disturbios civiles del “Septiembre Negro” y en el contexto de la crisis económica y militar que asoló a Nicaragua a mediados de la década de 1980.

El capítulo termina con un resumen de las transformaciones políticas que vivió la comunidad creole durante la primera mitad de la década de 1980, y revisa la utilidad de mi paradigma para explicarlas.



## El populismo y la lucha racial por el poder en Bluefields

### La Revolución se avecina

En los últimos dos años de la década de 1970 aumentaron las tensiones raciales en Bluefields<sup>134</sup>. Sucedieron acontecimientos que, interpretados por los creole desde el punto de vista entonces dominante del populismo creole, olían a racismo mestizo. Primero, hubo una enconada campaña por la presidencia del capítulo local de la Cruz Roja. El puesto era importante, dado que la Cruz Roja era una de las pocas instituciones cívicas relativamente independientes del control del PLI y de la Iglesia morava<sup>135</sup>. Los dos candidatos eran profesionales muy reconocidos en Bluefields. Cyril Omier era un dentista creole, un liberal, miembro de la Oproco; Moisés Arana, su contrincante mestizo, era farmacéutico y presidente de la rama local de la Unión Democrática de Liberación (UDEL). En otros momentos históricos, esta contienda podría haberse visto en términos de políticas partidistas, sin embargo, la comunidad creole se sintió racialmente insultada cuando su candidato resultó derrotado.

Hubo una segunda serie de acontecimientos teñidos de racismo en 1978, en ocasión de la elección de Ray Hooker, hijo del poderoso caudillo creole Waldo Hooker, como decano de humanidades en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN) en Managua. A la selección de ese candidato se oponía el Frente Estudiantil Revolucionario (FER), que se afiliaba al FSLN y prefería un candidato más “progresista”. La controversia se tornó violenta y el nombramiento se anuló. La comunidad creole, conducida por el profesorado de la Escuela Secundaria Morava y por la comunidad indígena creole del Sur (SICC), vio el conflicto en términos raciales/culturales. Desde su punto de vista, a un distinguido creole se le había negado un puesto de importancia nacional debido al racismo mestizo del movimiento estudiantil. Por asociación, el FSLN resultaba implicado también en ello.

En respuesta, el decano rechazado se retiró de la UNAN y emprendió un proyecto para crear una universidad en la Costa Atlántica. La población creole, una vez más conducida por los profesores de la Secundaria Morava, apoyó esa

<sup>134</sup> La narrativa que presento en esta sección se basa en las numerosas y extensas entrevistas que tuve con personas creole y mestizas que estaban a favor o en contra de la Revolución, así como con personas del Pacífico que participaron en todos o en alguno de los acontecimientos referidos. Mis colegas del Cidca en Bluefields y yo (sobre todo Ray Hooker y Alicia Slate) hicimos esas entrevistas en el transcurso de cuatro años: 1983–1987. También utilicé materiales de las entrevistas que sostuve en 1991. Este relato se basa también en mis ocho años (1982–1990) de observador participante en la ciudad y en los pueblos circunvecinos.

<sup>135</sup> El PLI era el partido ligado a Somoza y la UDEL se ubicaba en contraposición.

iniciativa, que fue financiada y respaldada por el régimen de Somoza. Los líderes y miembros mestizos de la UDEL, la oposición burguesa a Somoza en Bluefields, rechazaba el proyecto por considerarlo pro Somoza. Esta discordia adquirió de inmediato una dimensión interracial: los mestizos estaban en contra, los creole a favor. Asimismo, se vio fortalecida también la asociación del movimiento local de la UDEL con la identidad mestiza y en contra de los creole.

Durante el año siguiente las tensiones raciales fueron en aumento, cuando un joven mestizo de la UDEL se dirigió a una asamblea de estudiantes en Bluefields en estos términos: “Mientras en el país la gente está combatiendo y muriendo, en Bluefields están bailando como monos” (Wilshire, 1983). La comunidad creole supuso que la referencia a los monos era por ellos, y consideró que eso era un gran insulto racista. Ese comentario se propagó por toda la comunidad y acentuó el creciente sentimiento de que los mestizos de Bluefields en general, y los asociados con la UDEL en particular, eran racistas.

Aunque las relaciones raciales se deterioraron en Bluefields, la actividad política creole se vio inhibida por la creciente inestabilidad política del país y por la represión del régimen somocista a finales de los años 70. En los últimos meses de 1978, la SICC, que había sido el grupo creole más activo, estaba reduciendo sus actividades; sin embargo, en ese mismo periodo empezó a emerger otro grupo creole que habría de desempeñar un papel muy destacado en la lucha por el empoderamiento de los creole.

Desde mediados de la década de 1970, muchos de los cada vez más numerosos estudiantes costeños que asistían a la universidad en el Pacífico se habían radicalizado a través de su participación en el FER. Esos estudiantes constituyeron además varias organizaciones estudiantiles en Managua que eran en su mayoría de índole social, pero que también aspiraban a promover los intereses de la Costa Atlántica. En 1978, muchos de los que eran políticamente más activos decidieron fundar la Asociación de Trabajadores, Estudiantes y Profesionales de la Costa Atlántica (Atepcá). Intentaban que ese grupo fuese claramente político en sus objetivos antisomocistas, y con una membresía más amplia que la de las organizaciones previas. La membresía de Atepcá llegó a ser de unos cuarenta y cinco, creole en su mayoría. Los estudiantes miskitu tenían su organización aparte, que estaba afiliada con Alpromisu (Alianza para el Progreso de los Pueblos Miskitos y Sumos). En opinión de sus antiguos miembros, las actividades de la Atepcá se vieron gravemente obstaculizadas por la represión de la Guardia Nacional, misma que muchos atribuyen a la acción de un informante miskitu perteneciente a la

Alpromisu. Sin embargo, en ese periodo, unos quince miembros de la Atepcá, casi todos creole y escasamente organizados, estuvieron operando intermitentemente en Bluefields, e iban y venían de la Costa Atlántica a sus empleos y sus estudios en el Pacífico.

Cuando los miembros de Atepcá estaban en Bluefields, ellas y ellos hacían agitación contra Somoza y a favor del FSLN. Planearon varias operaciones destinadas a trastornar la vida cotidiana de la ciudad. Su objetivo era avivar la sensación de crisis e inestabilidad que había en el resto del país en ese periodo. La mayoría de las maniobras que planearon no llegaron a realizarse; no obstante, a comienzos de 1978 pintaron por toda la ciudad el emblema rojinegro del FSLN, incendiaron parte del graderío del estadio de béisbol y trazaron las iniciales del FSLN en el muro exterior del estadio el día inaugural de la temporada, además de que convirtieron una misa por Pedro Joaquín Chamorro auspiciada por la UDEL en una manifestación masiva contra el régimen de Somoza (Wilshire, 1983).

En los meses previos al Triunfo había mucha tensión en Bluefields. Gran parte de la ciudad miraba por las noches el canal televisivo de Costa Rica, que exhibía escenas de la guerra que se libraba en la costa del Pacífico. Muchas noches ocurría que los jóvenes creole organizados por los afiliados a la Atepcá exacerbaban esas tensiones detonando esporádicamente bombas de contacto. En la comunidad creole crecía el temor de que la guerra en el Pacífico se extendiera muy pronto a la Costa Atlántica. Esos temores aumentaron al extenderse el rumor de que Somoza había autorizado el bombardeo sobre Bluefields. Muchos creole que disponían de medios para ello, enviaban a sus hijos al extranjero ante el temor de que fuesen reclutados por la Guardia Nacional. Al mismo tiempo, acudían a Bluefields muchos de sus antiguos residentes, que venían huyendo de los disturbios y la guerra en el Pacífico.

Los miembros de la Atepcá avanzaron bastante en sus esfuerzos por politizar a la población blufileña, especialmente entre la juventud creole:

Empezamos a reunirnos en las noches, sobre todo en el barrio negro, con un montón de chavalos que venían y se sentaban a escucharnos. Tal vez normalmente uno no tenía ese espíritu, pero con [ininteligible] podíamos discutir y les podíamos enseñar muchas cosas ... Pero yo empecé a ver que esos chavalos eran de los que a la larga iban a responder. Que iban a empezar a hacer cosas. Bueno, empezamos a cortar los cables de los postes, ¿ve? Empezamos a hacer ese tipo de cosas.

Algunos hasta se aburrieron y se desconectaron. Pero sabíamos que iban a venir más. Pero luego empezamos a clasificarlos y a ver cuáles, aunque fueran mariguaneros, cuáles iban a responder militarmente en un momento dado. (D. Hooker Kain, entrevista, 5 de octubre de 1986)

Dexter Hooker Kain (cuyo nombre de guerra era “comandante Abel”) era particularmente apto para esta clase de organización. Había viajado a Costa Rica a reunirse con líderes del FSLN, entre ellos, con Jaime Wheelock, y había regresado a Bluefields con el encargo de lograr objetivos políticos específicos. Abel parece haber sido el único de los activistas creole que operaban en Bluefields que recibió órdenes directas del FSLN. Sin embargo, a principios de 1979, cuando trabajaba en la Costa, estaba aislado del ritmo acelerado del proceso revolucionario que se vivía en el resto del país, y no pudo recibir orientaciones directas de sus superiores en el FSLN. Por tanto, Abel y el grupo de jóvenes (creole casi todos) que él estaba organizando decidieron iniciar sus propios operativos militares a nombre del FSLN. El 28 de junio de 1979, tras una cuidadosa preparación, atacaron la planta procesadora Pescanica, de propiedad nicaragüense y estadounidense, situada en una isla en la desembocadura del río Escondido, en las afueras de Bluefields<sup>136</sup>.

El operativo, en el que no hubo bajas, fue ejecutado por dieciséis hombres. Se hizo en parte con el fin de ayudar a los cientos de refugiados, nativos de Bluefields, que en su huida del Pacífico hacia el Caribe se habían quedado varados en el Rama sin alimentos ni medicinas. Tras la exitosa toma de Pescanica, el grupo de Abel tomó tres botes pesqueros ya cargados con camarones y los llenó con alimentos, medicinas y dinero, además de los rehenes y el armamento liberado durante el asalto; luego se apoderaron de otras tres lanchas rápidas y se dirigieron al río Escondido en el Rama. Durante su escape, llegó un bote de la Guardia Nacional y abrió fuego contra ellos; el ataque de la Guardia cesó de inmediato cuando Abel les informó por radio que los rehenes, entre los que se hallaban el gerente de la planta y varios extranjeros, iban a bordo de los botes en fuga. Un grupo de trabajadores decidió sumarse al grupo de Abel en su viaje al Rama. De hecho, los trabajadores de la empresa, muchos de los cuales eran conocidos del grupo rebelde, les apoyaron en sus actividades.

A la mañana siguiente, cuando el grupo llegó al Rama, su recibimiento fue desigual. En palabras del propio Abel:

<sup>136</sup> En 2008 Dexter Hooker Kain escribe y publica el libro “Situación previa a la insurrección, 1979: ¿La Costa Atlántica es parte de Nicaragua? Comandante Abel 1979–1989”, donde narra, basándose en su experiencia, los temas claves que según él se desarrollaron en esa década—entre ellos el operativo a Pescanica.

El recibimiento no fue lo máximo. ... los mismos compañeritos [los sandinistas del Rama] tampoco fueron lo máximo porque estaban un poquito como envidiosos. Todos los sandinistas, principalmente los que vivían en la ciudad ... estaban medio envidiosos de nuestras armas. Nosotros con M16 y ellos con pistolas 22.

Allí pasamos el día y ya en la noche me llevaron allá a Cuapa, al cuartel general [cuartel regional de los sandinistas]. Allí me reuní con Pancho [Luis Carrión]. Cuando nos miramos ya fue otra cosa. Pero cuando volví al Rama los habían echado presos a todos. Parece que en la noche la gente del Rama los asaltó porque vieron que tenían dólares. Porque lo que hicimos con los dólares antes de irme fue que les dejamos un puquito [distribuyeron una parte del dinero] porque el plan era que en los dos días siguientes nos íbamos a la guerra de guerrillas y no era cosa de dejárselo todo a un solo hombre. Les dimos un pucho. Pero luego, cuando los quebraron, hasta les hallaron yerba. ... Nuestra gente era muy madura ... Cuando iban siguiéndolos en la noche hubo cantidad de disparos, pero ellos no respondieron los tiros porque eran de [calibre] 22. Y pasaron la noche presos. Y bueno, cuando regresamos al día siguiente, ya volvimos a poner todo bajo control. (D. Hooker Kain, 1986)

Durante todo el tiempo que el grupo estuvo en el Rama hubo bastante tensión entre los miembros del grupo y los sandinistas del Rama (Wilshire, 1983). El grupo de Abel interpretaba esa tensión en términos raciales:

Tuvimos una especie de pequeña contradicción con ese mismo sentimiento de los españoles [mestizos hispanoparlantes] y los negros ... que es principalmente la misma gente del Rama ... entonces lo que yo estaba tratando de hacer era no atraer la mala voluntad de nadie ... en el Rama tuvimos problemas serios porque entre la gente del Rama y los de Bluefields surgieron problemas raciales. (D. Hooker Kain, entrevista, 5 de octubre de 1986)

Esos problemas raciales impugnaban la posición que mantenían los “negros sandinistas”, como Hooker y otros líderes de la Atepca, de que el imperialismo estadounidense era la principal fuente del racismo que sufrían los creole en Nicaragua. En los meses siguientes, que fueron de conflictos y cambios sociales, esas experiencias de conflicto racial/cultural entre los creole y los mestizos

alineados con el FSLN se mantuvieron y se hicieron más intensas, y tuvieron importantes consecuencias en las políticas de esos líderes creole y en las de sus seguidores y otros miembros de la comunidad creole.

Por otra parte, los refugiados costeños que se habían quedado varados en el Rama recibieron al grupo como si fueran héroes conquistadores. La noticia del exitoso operativo se propagó por todo el río hasta Bluefields y las comunidades aledañas, y empezaron a llegar al Rama botes atestados de creoles y mestizos, todos deseosos de sumarse a la insurrección. Para cuando Abel y su tropa estuvieron listos para volver a Bluefields, se habían incorporado a ellos más de setecientos hombres, en su mayoría voluntarios sin armas.

La idea inicial era quedarse en el Rama unos pocos días, luego partir río abajo y crear una base en el área de Laguna de Perlas para preparar desde allí la liberación de Bluefields. Eso nunca se llevó a cabo. El grupo necesitaba municiones y armas antiaéreas, que no pudieron obtener con la debida oportunidad. Abel pensaba que su tropa de novatos necesitaba dos o tres días de entrenamiento militar. Le habían prometido que llegarían instructores del cuartel general, pero nunca llegaron. El tiempo pasaba, el grupo crecía sin moverse del Rama, y se ponían impacientes. Las condiciones eran incómodas para los revolucionarios neófitos (D. Hooker Kain, 1986): “no era demasiado fácil, ni demasiado cómodo. Un montón de contradicciones. Luego ellos mismos empezaron a frustrarse porque, bueno, necesitaban un cepillo de dientes, necesitaban ropa buena, necesitaban pantalones nuevos. Y ahí estaban esos tipos, sin hacer nada”. En pequeñas patrullas emprendieron unas cuantas misiones, en una de las cuales, uno de los integrantes del grupo original de quince miembros se voló el dedo gordo del pie. Continuaron las tensiones raciales con los sandinistas del Rama. Luego, cuando se estaban alistando para movilizarse río abajo, el cuartel del Rama ardió hasta quedar calcinado, y allí se destruyeron todas las armas del grupo.

Abel formó su Estado Mayor durante las más de tres semanas que permanecieron en el Rama. Sus miembros eran el propio Abel como jefe y Eustace Wilshire (cuyo nombre de guerra era Shaft), otro creole activista de Atepcá que se les había unido en el Rama, como jefe político. También eligieron a los líderes de la Asociación de Estudiantes de Secundaria (AES), un grupo compuesto en su mayoría por estudiantes del Colegio Colón de Bluefields que se habían organizado para oponerse a Somoza. Ese grupo estaba dirigido en su mayor parte por mestizos, pero entre sus miembros activos había varios estudiantes creole. Desde 1977 habían organizado varias huelgas en el Colegio Colón, y estaban involucrados en

otras actividades políticas. Se habían puesto en contacto con el FSLN en las minas (al mando de los comandantes Henry Ruiz y René Vivas), pero esa conexión se había perdido. Al conocerse el éxito del operativo en la Pescanica, los de la AES enviaron representantes al Rama para hacer contacto con el grupo de Bluefields, del que se sabía que operaba bajo las órdenes del FSLN. De ese grupo se sumaron al Estado Mayor Charles Wilshire (hermano de Eustace), Francisco López, Rubén López y un tercer mestizo.

Con la llegada y la integración de ese segundo contingente al grupo de Abel, esta fuerza revolucionaria de Bluefields quedó integrada por creoles y mestizos, tanto en el liderazgo como en las tropas. Sin embargo, quedaba claro para casi todos que los creole eran el grupo dominante.

A principios de julio llegaron al Rama Moisés Arana, presidente de la UDEL en Bluefields, y Gregory Smutko, un sacerdote misionero católico estadounidense: “una comisión creo que fue allá [al Rama] desde aquí, con Smutko y Arana, fueron a decir que no debíamos traer la guerra acá [a Bluefields]. Y que la Guardia quería paz y todo eso” (D. Hooker Kain, 1986).

Las contradicciones, las tensiones y las luchas por el poder que de inmediato emergieron con esa comisión exacerbaron las tensiones raciales en Bluefields, que iban en aumento. El grupo encabezado por los creole en el Rama, como fuerza militar designada por la Dirección Nacional del FSLN para asumir el control de la Costa Atlántica, consideraba ser el legítimo grupo de vanguardia de la zona. Sospechaban que Arana estaba tratando de obtener esa misma posición para sí mismo y para la facción de la UDEL a base de negociar la rendición de la Guardia Nacional de Bluefields directamente con los líderes del FSLN:

Él [Arana] lo que decía básicamente era que él no quería hablar con nosotros. [Él quería] hablar con Pancho [Luis Carrión] ... Allá ya teníamos organizado ... un Estado Mayor. Pero Arana seguía insistiendo en que quería hablar con el siguiente nivel. (D. Hooker Kain, 1986)

Arana en efecto había estado en comunicación con la Guardia Nacional general, y planeaba arreglar la rendición de la Guardia directamente con la Dirección Nacional del FSLN en Costa Rica (Arana, 1983).

El grupo de Abel mantuvo a Arana dos semanas en el Rama, contra su voluntad, lo que recrudeció la animosidad entre ambos grupos. A Arana le decían que lo



mantenían allí para protegerlo. Puede ser que lo hayan retenido para evitar que proporcionara a la Guardia Nacional información sobre las fuerzas del FSLN en el Rama; sin embargo, la interpretación de él era que “había un deseo de poder, una ambición de poder de parte de muchas personas a las que les interesaba que yo me quedara en el Rama” (Arana, 1983).

Luego, el 18 de julio, al día siguiente de que Somoza se fuera del país, Abel y su grupo partieron del Rama rumbo a Bluefields:

... en la mañana, antes del amanecer, llegó un grupo de gente de las Iglesias cristianas, encabezados por el hermano Ray (Rayfield Hodgson), y creo que Thomas Kelly ... llegaron con otras ideas muy distintas. Nos dijeron que por la situación [en Bluefields] era necesario que nos fuéramos para allá inmediatamente, y entonces fue que volvimos. (D. Hooker Kain, 1986)

Los miembros de esta comisión, enviados para facilitar la toma de Bluefields por parte del grupo de Abel, representaban a varias agrupaciones importantes en la comunidad creole de la ciudad. El hermano Ray Hodgson era un pastor creole pentecostal, había sido candidato a la alcaldía, y era hermano de Jenelee Hodgson. Thomas Kelly llegó a ser un destacado líder creole del FSLN. Erica Hodgson, una relevante líder local del Partido Conservador, formaba parte de la comisión, al igual que Gayland Vance, líder de los adultos de la SICC. El apoyo de los representantes de esas agrupaciones al grupo de Abel tuvo importantes repercusiones para las políticas creole en el periodo inmediatamente posterior al Triunfo.

Abel, el resto del Estado Mayor y una docena de personas partieron de inmediato a Bluefields, a asumir el control de la ciudad. A Moisés Arana se le permitió irse del Rama hasta después de que ellos hubieran partido. Llegaron a Bluefields ese mismo día, la víspera de que el FSLN asumiera el gobierno nacional.

La situación en Bluefields al momento del Triunfo era en verdad propicia para la llegada del grupo al Rama. Así como se desvanecía la legitimidad del gobierno de Somoza y se desintegraba el orden social por el ataque de las fuerzas internas y externas de Nicaragua, lo mismo pasaba con el apoyo de los creole al régimen. La mayoría de los creole de Bluefields pensaban que ya era hora de poner fin al régimen de Somoza. A mediados de julio estaban cerradas las escuelas, las oficinas estatales y algunos negocios de la ciudad. Escaseaba el suministro de

alimentos y de otros bienes básicos. Los refugiados del Pacífico habían saturado la ciudad. Los creole estaban cansados de la incertidumbre y las tensiones. Cobraron fuerza los resentimientos históricos, antes reprimidos, contra el régimen de Somoza y contra sus funcionarios, a quienes veían como la encarnación del Estado mestizo colonizador.

Por otra parte, muchos creole, influidos por los acontecimientos antes descritos, por la actitud de las Iglesias y por la propaganda anticomunista (por ejemplo, *La Voz de América*), temían que una victoria del FSLN implicara un “comunismo a la cubana” en Nicaragua y la discriminación contra ellos como grupo. Pese a esos temores, en julio de 1979 la mayoría de la comunidad creole se mostraba optimista ante la posibilidad de que el nuevo gobierno ayudara a la Costa Atlántica en general y a la población creole en particular<sup>137</sup>.

La gente estaba tan entusiasmada. El diecisiete de julio, cuando supieron que Somoza había depuesto el poder y se había ido del país, la gente se volvió loca. Se echaron a la calle y por todas partes se veían banderas rojinegras. Minutos después de que oyeron cuando el vicepresidente [Urcuyo Maliaño] dijo “Yo me quedo”, ¡Ahhhh! Arrancaron todas las banderas. Hasta habían empezado a tironear la estatua [de Somoza García] en el parque, y todo mundo se dispersó. Pero por supuesto, dos días después, cuando el vicepresidente se fue para Guatemala, reiniciaron las acciones. Los primeros días fueron puro caos, confusión. (R. Hodgson, entrevista, 16 de julio de 1991)

Los acontecimientos de los dos meses siguientes, sin embargo, tuvieron un efecto duradero en las percepciones que tenían los creole sobre el proceso revolucionario. Antes del Triunfo, la Guardia Nacional en el Bluff y en Bluefields había acordado rendirse sin oponer resistencia. Pasado el 17 de julio, día en que Somoza abandonó el país, se quedaron en sus barracas, al no haber en Bluefields un poder constituido ante el cual rendirse. Durante esos días de incertidumbre, la mayor parte de los funcionarios superiores del gobierno local (dominado por el PLN) y una buena parte de la élite social y económica de la ciudad se fueron del país en bote. Curiosamente, todos los mestizos que estaban en esas categorías se fueron, mientras que buena parte de los creole se quedaron, aunque mantuvieron un perfil muy bajo.

<sup>137</sup> En una encuesta de opinión realizada por el Cidca en 1984, casi el 80% de los creole entrevistados afirmaron que antes del Triunfo veían que era necesario ese cambio. En nuestra encuesta, casi el 90% de los creole de la muestra dijeron que esperaban cosas buenas para sí mismos y para sus familias por efecto del Triunfo de la Revolución, y casi el 80% recordaban haber tenido sentimientos positivos en ese entonces (Gordon, 1987).

### **¿Quiénes son los verdaderos revolucionarios?**

Sobrevino un vacío de poder. En casi todos los barrios se organizaron patrullas de civiles con armas ligeras para resguardar la paz. En los meses previos al Triunfo, un grupo de mestizos encabezados por un desertor de la Guardia Nacional y por los gemelos Argón (tipos duros del lugar) habían participado en varias escaramuzas militares de poca monta en el famoso *suampo* Lara, un enorme pantano en las afueras de Bluefields. El 17 de julio ese grupo ocupó el Palacio municipal, la principal sede del gobierno civil, municipal y departamental en la zona, a nombre del FSLN. Allí se les sumaron los miembros de la AES y una gran cantidad de individuos sin afiliación definida. Esos y otros líderes mestizos, incluso algunos miembros de la UDEL, tales como Alfredo Arana (hermano de Moisés) se reunieron en la casa parroquial y organizaron un comité de defensa civil (CDC). Este grupo y la Guardia Nacional, con la mediación del obispo católico, iniciaron negociaciones para tomar el control de Bluefields (Wong López, 1979).

Para el día dieciocho, antes de que llegara el grupo procedente del Rama, el conflicto racial ya había estallado. Loyd Forbes (1983), un activista sindical creole de larga data y miembro de la Atepcá recordaba así los acontecimientos:

Recuerdo que cuando yo ... fui al Palacio ... el elemento español [los mestizos hispanoparlantes] de allí no me permitió entrar al Palacio, entonces los cuestioné en el acto ... porque yo era bien conocido [como activista] ... así que allí mismo les dije: “Está bien, si no puedo entrar a este Palacio, me voy a Beholden [el mayor barrio creole] y organizo un cuartel con unos cuantos creole”, y eso hice. Organicé el cuartel en el que yo tenía a los muchachos ... les dimos unas pistolas cuando pudimos conseguir las ... [los que estaban en el Palacio] eran como, digamos, un grupo de muchachos controlados por los hermanos Arana ... tenían un movimiento que era ... como que solamente la gente española [mestiza] participaba ... yo ya sabía ... que se estaba formando un conflicto racial.

Cuando el grupo conducido por los creole llegó del Rama, se les unieron muchos de los estudiantes radicales del Colegio Colón que habían estado en el Palacio, más los creole del comando Beholden y otros simpatizantes; sin embargo, ellos evidentemente rechazaron la ayuda de algunos del CDC y los mandaron de regreso al Palacio. La Guardia Nacional se rindió ante el grupo capitaneado por Abel, que luego ocupó los antiguos cuarteles y barracas de la Guardia en

Bluefields (el cuartel). El 19 de julio el FSLN tomó el control de Nicaragua. El grupo del cuartel bajo el mando del Estado Mayor creado en el Rama y conducido por Abel se movilizó de inmediato para establecer el control de gran parte de la Costa a nombre del FSLN. Se enviaron delegaciones a las locaciones más importantes, tales como el Bluff, Corn Island y Laguna de Perlas, para que asumiesen el mando. En Bluefields, el grupo se movilizó para ocupar varios puestos de mando; sin embargo, según cuenta Dexter Hooker Kain, de inmediato empezaron a tener problemas:

Allí fundamos un pequeño comando como para la gente negra de Beholden ... entonces los españoles [mestizos] —pero sin tener idea política, sino más bien como maleantes ... unos estaban resguardando Copesnica [una empresa pesquera]. El comando de los españoles [mestizos] [estaba] en el Palacio, y creo que uno estaba por San Mateo, por el cementerio, y luego la Guardia les cayó allí [al cuartel]. Nadie tocó a nadie.

Nosotros teníamos que entrar para romper eso. Pero ni siquiera sabíamos cómo estaba la situación. Entonces lo que hicimos fue marchar al cuartel a ver cómo reaccionaban. Bueno. La reacción fue pacífica ... y entramos, hicimos una revisión oficial y tomamos el mando...

Y voy allá donde esos tipos [los del comando]. “Bueno, ahora no tenemos ningún comando. Esta es una sola estructura”. Pero yo creo que allí fue donde aparecieron los mayores sentimientos —entramos tradicionalmente. Yo siento que es lo mismo, vos sabés, que, bueno, *el negro ahora se libera del español* [los mestizos]. Yo siento que esa es la ... esencia del problema ... es decir, ellos [los mestizos] *tenían mucho control*, y esa otra gente [los creole] *sólo iban a caerles encima ... digo, la situación no era de lo mejor*. [Énfasis añadido]. (entrevista, 5 de octubre de 1986)

El grupo que estaba en el Palacio se fue del edificio pero pronto volvieron, enojados porque no se les había llamado para formar parte del liderazgo militar representado por los que estaban en el cuartel. Acusaron al grupo del cuartel de estar instigando indebidamente tensiones en Bluefields con el único propósito de tomar el poder:

[Tras la caída de Somoza] ... todo estaba tranquilo, la producción siguió tranquilamente, la Guardia no salió del cuartel ... los civiles resguardaban la ciudad; francamente, había tranquilidad ... el problema surgió cuando llegaron los compañeros que habían hecho el operativo en Pescanica. Allí es donde empezó el malestar ... luego tomaron diferentes posiciones ... Ahí es cuando el proceso de lucha se puso raro. Yo digo que fue una lucha por el poder, más que otra cosa; el proceso de enemistad ... y el grupo que vino del Rama tomó el poder. (Arana, 1983)

El grupo del Palacio además acusó a los del cuartel de fomentar las divisiones raciales al promocionar el “poder negro” (black power) (Wilshire, 1983). Se rehusaron a salir del Palacio y afirmaron que ellos eran los representantes legítimos del FSLN en Bluefields. Esta reivindicación se vio reforzada con la llegada de dos jóvenes, hombre y mujer, que venían de Chontales con el representante del FSLN en el Rama. Dijeron representar al Estado Mayor del Frente Oriental Roberto Huembes. Este grupo tenía el control nominal de Chontales y de Zelaya Sur para el FSLN, y estaba al mando de Luis Carrión:

A los pocos días se apareció una delegación del FSLN de Chontales con una compañera y un compañero a los que yo conocía. Me dijeron que traían una lista de ocho personas para formar el gobierno regional de Bluefields, la Junta de Reconstrucción, ... vinieron y me dijeron que era muy importante que yo leyera esa lista y les dijera cuáles personas de las que allí aparecían me interesaban a mí o no, y qué podíamos cambiar. Yo les dije que les agradecía, yo encabezaba la lista ... yo dije ... es preferible que pongan en esa lista a un pastor de la Iglesia morava para que haya variedad, y no sólo racial, sino religiosa. (Arana, 1983)

El grupo del cuartel afirma que no se les consultó sobre la composición de la Junta y que ninguno de sus líderes aparecía en ella. Negaron la legitimidad de la Junta y no le permitieron ejercer el poder. Moisés Arana (1983) recuerda la índole racial de ese conflicto:

Entonces empezó una de las cosas más tristes que me han sucedido en la vida. Empezaron a decir que fue Moisés Arana el que estaba haciendo la Junta y que Moisés Arana es un racista y que está en contra de los negros y entonces algo surgió ... algo contra ... al extremo de que

ellos ... alzaron, me acuerdo, un rótulo que decía *“Arana y Somoza son la misma cosa”*.

Después de eso ... no pude, por quince días, hacer nada en la Junta. Me bloquearon totalmente. Había problemas con Abel. Había problemas con otros compañeros que estaban con Abel ... y luego apareció el famoso Kalalú.

Un informe de la malhadada Junta al Estado Mayor del FSLN, escrito en medio de la crisis ocasionada por la oposición de los creole a su configuración, describía

... una reunión en el barrio de Old Bank, donde milicianos asociados con Abel y gente política de color ... llegaron y juraron que lucharían en contra de lo que ellos interpretaban como continuación de la dominación blanca sobre los negros, casi como un somocismo sin Somoza. (Wang López, 1979)

Tanto el grupo del cuartel como el grupo del Palacio decían representar al FSLN. En cierto sentido, ambos decían la verdad, puesto que ambos estaban en contacto con el Frente y tenían el patrocinio de alguna de las tendencias existentes en la organización político-militar del FSLN. En esa etapa temprana, el gobierno central era provisional, por lo que no estaba en pleno funcionamiento y la coordinación era deficiente.

En aquellos momentos caóticos, las luchas por el poder entre las facciones político-militares eran frecuentes en otras áreas de Nicaragua. Lamentablemente, la historia particular de las divisiones raciales/culturales y sociales en la Costa Atlántica transformó esa lucha por el poder local en una confrontación racial/cultural a gran escala. En Bluefields, al momento del Triunfo, muchos creole creían que serían ellos los que asumirían el control político de la zona. Para cuando ocurrió el Triunfo, la mayoría de los creole apoyaban los esfuerzos de los sandinistas para acabar con el régimen de Somoza y habían empezado a hacerse eco de algunas partes del discurso político de los sandinistas. Más aún, durante este periodo de disfunción social había empezado a configurarse en la comunidad creole un “proyecto utópico” basado en el populismo creole. El movimiento social emergente que encarnaba este proyecto fue articulado por los creole con el movimiento sandinista.

Según entendían los creole, la Revolución se había hecho para devolverle al pueblo su poder. Desde su punto de vista, ellos eran el pueblo de Bluefields, y por derecho propio debían gobernar su ciudad; por consiguiente, debían recuperar sus merecidas posiciones de poder político local y de prominencia socioeconómica. Como indican las declaraciones de Moisés Arana y de William Wong (un chino mestizo que era miembro del grupo del Palacio), los creole percibían el racismo de los mestizos, y en ese momento lo interpretaban como antirrevolucionario, la reencarnación del somocismo.

El grupo del cuartel, como abanderado del proyecto utópico de la comunidad creole, tuvo el apoyo abrumador de la comunidad. Dexter Hooker, Eustace Wilshire y otros negros sandinistas que eran líderes de ese grupo se dedicaron a reclutar a los creole para su causa y su visión de la Revolución sobre la base de la identidad y los derechos raciales/culturales. Un creole que había sido miembro de la Oproco y partidario de Somoza, durante una conversación que mantuvimos en 1985 me contó que en aquellos días inestables del Triunfo, estando él muy deprimido en su casa, recordó a Wilshire caminando por la calle Cotton Tree con un rifle al hombro y convocando a la comunidad creole. Los instaba a salir de sus casas: “Creole de Bluefields, esta es su oportunidad. Salgan a defender sus derechos”.

La comunidad reconocía a los negros sandinistas como sus líderes, y a su ideología como las ideas que guiaban el amplio movimiento social que tuvo como eje la lucha por la consolidación del poder creole; sin embargo, los individuos que eran miembros de otras agrupaciones políticas creole también estaban activos en este movimiento social. Las funciones clave las ejecutaban los creole que estaban asociados a la SICC, como eran Ray Hodgson, Gayland Vance y Hernán Savery. Ellos veían el movimiento como la respuesta al racismo colonial interno de los mestizos, mismo que había sido el objeto de su ira.

No obstante, la mayor parte del personal militar del cuartel eran jóvenes escasamente organizados de los barrios creole. Por lo general procedían de familias de los estratos económicos más bajos, y no habían tenido una buena educación. Algunos de ellos, como Berto Archibald, que llegó a ser comandante del grupo del cuartel en el Bluff, eran de familias muy vinculadas a la SICC. Algunos de esos jóvenes estaban coligados con un grupo rasta emergente, que llegaría a conocerse con el nombre de *Culture For I*.

En general, los miembros de la tropa del cuartel fueron estereotipados por el grueso de la población de Bluefields como “vagos” de poca monta o como



“muchachos malos”. Esta mala reputación casi siempre estaba simbolizada por su fama de fumadores de mariguana. Muchos de ellos en efecto la fumaban, cosa que se había vuelto muy popular entre los jóvenes creole a mediados de la década de 1970; no obstante, el hecho de fumar yerba era apenas un aspecto de una identidad cultural contrahegemónica dentro de la cultura “respetable” que estaba emergiendo en ese sector de la comunidad creole.

En aquel momento, el consumo de la yerba por parte de la juventud creole y su identificación con la cultura diaspórica negra mercantilizada desempeñaron un papel importante en la emergencia de una política racial en oposición a las propuestas “respetables” de la comunidad creole. Percy González, uno de los líderes de la comunidad rasta de Bluefields, recuerda cómo entraron a Bluefields el *reggae* y la cultura rasta, y cómo se popularizaron como forma de expresión cultural para la juventud creole:

Por ahí del 77, el 78, anduvieron por aquí muchos pescadores de Jamaica, pescando en Tasbapaunie, y acostumbraban venir aquí a Bluefields, algunos hasta vivieron en la casa Bada, y en ese mismo tiempo empezó a llegar la música, la música *reggae*, ... bueno, al principio empezamos a checar el baile, porque cuando ellos hacían sus fiestas en sus casas y uno o dos de los tipos iban y se ponían a bailar, bailaban de un modo que nadie por aquí bailaba, ... todo mundo bailaba todavía *soul music*, ... pero nosotros los vemos, y entonces empezamos a agarrar el estilo y a bailarlo cuando andábamos de fiesta ... y de allí fue que se empezó a hacer popular. (entrevista, 3 de agosto de 1991)

El hecho de que los jóvenes creole fumaran mariguana como parte de esta manifestación cultural había empezado pocos años antes del Triunfo; no obstante, el usar el pelo a lo rasta, que era el ícono de lo rasta y de su política cultural nacionalista negra, empezó solamente después del Triunfo, precisamente en ese momento de identificación racializada y de conflicto. La mayoría de los jóvenes varones creole se identificaban mucho con la nueva cultura popular “*dread*” de Jamaica y del Caribe anglófono. Un aspecto importante de esta identificación era el orgullo creciente de la negritud y una retórica firmemente opuesta al racismo. El intento de los jóvenes del grupo del cuartel de consolidar el control creole sobre la Costa bajo los auspicios de la Revolución encajaba bien con estas políticas culturales emergentes.

### **Kalalú, poder negro y conflicto**

Mientras se recrudecía la lucha por el poder entre el grupo del Palacio y el del cuartel, llegó a Bluefields Marvin Wrights, un afrocostarricense conocido como “Kalalú”. Había entrado a Nicaragua con la Brigada Simón Bolívar, un contingente militar de internacionalistas que apoyaban la Revolución. Kalalú tenía carisma y oratoria. Pronto se convirtió en asesor del grupo del cuartel. Traía consigo una especie de nacionalismo negro trotskista que era nuevo en la ciudad, y que fue determinante para incitar a la población creole a exigir lo que ellos creían que eran sus derechos:

Casi toda la gente involucrada en aquel momento eran negros, como dije antes. Entonces eso es como un sentimiento de que por ser negro te identificás con la Revolución. Y ellos recibieron un impulso extra desde el momento en que llegó la Simón Bolívar y ahí tienen a un tipo que en la historia nosotros no conocíamos, un negro que supiera hablar y que les hablara de política como Kalalú ...

Kalalú convocó a los trabajadores negros y empezó a organizar gremios y sindicatos, y como hablaba bonito, la gente negra empezó a involucrarse de verdad. (D. Hooker Kain, entrevista, 5 de octubre de 1986)

Por otra parte, la comunidad mestiza de Bluefields acudió en apoyo de los que se habían acuartelado en el Palacio. Al verse acusados de ser racistas por el grupo del cuartel, los del Palacio afirmaron que “no tenemos nada en contra de los morenos, sino en contra de cierto grupo”. Acusaron a Abel de ser incapaz de manejar los asuntos militares de la región. También les enojaba lo que a su juicio era racismo creole y arbitrariedad que se manifestaban en el favoritismo con que distribuían alimentos y armas a los negros en menoscabo de los mestizos. Y la acusación más grave: que los jóvenes creole del cuartel reproducían las prácticas autoritarias de la Guardia Nacional a la que habían venido a reemplazar (Aragón, Manzanares y Ingram, 1979).

El líder rasta Percy González (1991) recordaba así el desempeño de uno de sus amigos como comandante en el Bluff:

Bueno, yo había ido a visitar a Archie una vez. Vos sabés que él —me da risa porque somos bróderes... Yo veo a veces su actitud, cómo se

porta. Él regresó diferente. No diferente, pues, él es el mismo. Pero con la gente se porta como que quisiera presumir, bueno, como exigiendo respeto o algo así. Por ejemplo, él era robusto, fuerte —un negro tiene mucha barba... Llegaba gente que quería hablar con él. Él tenía una mesa con sillas y una lámpara que reflejaba la luz en la cara del visitante, y él allí detrás hablándole duro— todo con mucha presión, pues.

La crítica más importante de los líderes mestizos era el bajo nivel intelectual y moral que según ellos tenía el grupo creole. El hecho de que muchos de esos jóvenes creole fumaran mariguana suscitaba las críticas más sonadas y duraderas de los mestizos hacia ese grupo (Aragón, Manzanares y Ingram, 1979). La preocupación por la capacidad intelectual y moral del grupo estaba claramente asociada con las suposiciones del sentido común mestizo acerca del carácter natural de los negros, en especial de los que eran pobres.

Al irse deteriorando la situación, la animadversión interracial-cultural llegó a ser cosa de todos los días en Bluefields. Los miembros de cada grupo opositor temían aventurarse en el barrio de los otros. Se agudizaron las tensiones raciales en las escuelas secundarias locales, sobre todo en la Secundaria Morava. Se organizaron varias juntas sobre el tema racial/cultural, y fracasaron. Por efecto de la frustración, la mayoría de los estudiantes radicales del grupo birracial del Colegio Colón se separaron del grupo del cuartel y empezaron a organizar la Juventud Sandinista y los Comités de Defensa Civil.

Los conflictos finalmente llegaron a un punto culminante. Algunos sectores del grupo del cuartel organizaron lo que intentaban que fuera una manifestación pacífica de la comunidad creole en el parque que estaba frente al Palacio, para demandar que el grupo del Palacio abandonara sus pretensiones. Estos últimos se enteraron de los planes, supusieron que iba a ser un ataque militar, y asumieron posiciones defensivas. Esa misma tarde, los líderes de la Brigada Simón Bolívar convencieron a los líderes del grupo del cuartel de que había que evacuar a los del Palacio, incluso por la fuerza, de ser necesario. Para tal fin, los líderes del cuartel encabezaron un contingente armado que se encaminó al Palacio<sup>138</sup>. Familiares y miembros de la comunidad mestiza se hicieron presentes para apoyar al grupo del Palacio. A ello siguió una situación caótica en la que la numerosa presencia de civiles impidió la acción militar:

<sup>138</sup> Existe controversia sobre si el ataque instigado por Kalalú contra el Palacio ocurrió o no el mismo día de la Manifestación. Hay también indicios de que los del cuartel atacaron también a un comando de mestizos en el barrio Teodor Martínez (Carlos Castro, comunicación personal).

Esa primera concentración ... Kalalú incluso la cambió. Porque la cosa con el Palacio empezó a agarrar un matiz como, negro. El comando negro aquí y el comando español [mestizo] allá.

... Yo creo que fue una de las manifestaciones más grandes que hemos tenido en Bluefields, especialmente con gente negra. Y no sólo salían a averiguar qué estaba pasando. Vos sabés, pegando gritos y hablando. Pero básicamente era una manifestación de las tensiones raciales. (D. Hooker Kain, entrevista, 5 de octubre de 1986)

La multitud se mantuvo allí desde las cinco de la tarde hasta las nueve o diez de la noche, lanzándose mutuamente eslóganes, amenazas, epítetos y puñetazos. Lo que pasó luego no está claro. Al parecer, uno de los creole armados del cuartel estaba demasiado agitado y se dio un tiro por accidente. Sin embargo, hay mucha gente que todavía insiste en que ambos bandos abrieron fuego y por eso hubo muertos. La balacera dispersó a la multitud, y los esfuerzos combinados de las tropas del cuartel y de la Brigada Simón Bolívar lograron mantenerla a raya. Se le puso un ultimátum al grupo del Palacio, que estaba mal armado. Para las once de la noche ese grupo había abandonado el Palacio y se había dispersado. En Bluefields los creole estaban al mando, aunque fuera por un breve periodo.

En ese momento, durante las primeras semanas posteriores al Triunfo, una vez más la mayoría de los sectores de la comunidad creole secundaban firmemente a la Revolución, que estaba localmente conducida por los negros sandinistas. Actuaron según entendían que debían actuar los revolucionarios: se llamaban entre sí de “compañero”; instauraron el control de los obreros en la empresa azucarera local; los jóvenes creole se sumaron a la milicia y sus familias los respaldaban brindándoles alimentos y apoyo moral. Los creole empezaron la reconstrucción colectiva de sus barrios. Participaron en los Comités de Defensa Sandinista, que eran organizaciones diseñadas para la autoayuda comunitaria y la defensa de la Revolución.

### **Managua descende**

Era inevitable, sin embargo, que los conflictos en Bluefields suscitaran la respuesta del FSLN en Managua. En efecto, antes de que se desbandara el grupo del Palacio, habían enviado a Managua una delegación de cinco personas para denunciar a los del cuartel por separatistas e indisciplinados, y para pedir ayuda. Poco después de que el grupo del Palacio se viera forzado a dispersarse, el

Estado Mayor del FSLN nacional envió a un militar de alto nivel, el comandante René Vivas, y a un contingente de novatos de Puerto Cabezas, para restablecer el orden en Bluefields. Ellos de inmediato asumieron el control militar y político de la ciudad, desarmaron al grupo del cuartel y deportaron a Kalalú:

Y entonces vino René Vivas ... vino e inmediatamente trajo gente de [Puerto] Cabezas y entonces lo que pasó fue que a la gente negra que estaba en el comando la sacaron de allí ... para cuando yo volví, bueno, toda la concepción del comando —porque cuando llegamos, vos sabés, todos eran negros— vos sabés, el comando era muy popular. Ya para cuando volvimos, ya todo había cambiado. Pero cambió porque esencialmente ya habían sacado a todos los negros y entonces los mestizos fueron los que tomaron el control total... Y yo creo que a esa gente se le vinieron de vuelta un montón de sentimientos que, ... vos sabés, se sabía que fumaban mariguana, o que, digamos, eran de bajo nivel social, y allí estaban esos otros tipos que tenían, digamos, un poquito de capacidad intelectual y a esos sólo les quitaban el arma y les decían, bueno, gracias, ahora se van a su casa y ahora vení vos y tomá esto porque tu estatus moral es diferente; y yo no creía en eso...

Con sacar a Kalalú y tomarse toda la estructura [el Estado Mayor del grupo del cuartel] yo creo que entonces el espíritu negro volvió. Porque ... los primeros días, allá en los barrios negros, la gente estaba trabajando. (D. Hooker Kain, entrevista, 5 de octubre de 1986)

La mayoría de los líderes del grupo del cuartel fueron enviados a Managua o fuera del país para continuar su educación. En un mitin que organizaron en el parque central se formó y quedó aprobada la Junta de Reconstrucción Municipal de Bluefields. Esa Junta estaba compuesta por representantes de los dos grupos étnicos y de las principales denominaciones religiosas.

La comunidad creole, sin embargo, no estaba satisfecha. Los creole no habían obtenido el poder que en su opinión merecían. No miraban con buenos ojos el hecho de que los representantes mestizos de Managua vinieran a Bluefields e impusieran una solución que, en opinión de los creole, les negaba a ellos ese poder. Algunos miembros del grupo del cuartel se rehusaron a deponer las armas. Se organizaron reuniones secretas para planear acciones. Los barrios creole, que por un breve periodo habían emprendido actividades para el mejoramiento comunitario, estaban resentidos e inquietos. Procuraban evitar el cuartel, que había

sido el centro de las actividades sociales de los creole pero que ahora estaba en manos de tropas que no eran de Bluefields.

En respuesta a esos acontecimientos, el Estado Mayor nacional de los sandinistas envió desde Managua un contingente de tropas especiales curtidas en la batalla, dirigido por el comandante William Ramírez; prontamente controlaron la situación y desarticularon por completo al grupo del cuartel. Ese fue el primer contingente militar no creole que emprendía un operativo en los barrios negros.

Aunque no hubo enfrentamientos, la operación tuvo un efecto negativo en la comunidad. Posteriormente, la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional le pidió al comandante Ramírez supervisar los asuntos de la Costa Atlántica y relevar al comandante Vivas.

Poco antes de eso, el FSLN había designado a Lumberto Campbell como comandante militar a las órdenes del comandante Vivas. La gente de Bluefields pensaba que Campbell, un creole oriundo de Bluefields, había fallecido en combate durante la lucha revolucionaria. Por tanto, su llegada fue muy emotiva para la comunidad creole, que esperaba que con él verían realizadas sus aspiraciones culturales. Sin embargo, su entusiasmo se enfrió cuando vieron que Vivas, y luego Ramírez, ambos mestizos del Pacífico, estaban por encima de Campbell y eran las autoridades supremas en la Costa Atlántica.

Los acontecimientos antes mencionados ocurrieron en un lapso de unas cinco semanas (del 17 de julio al 24 de agosto de 1979, aproximadamente). Este breve periodo fue determinante en la formación de las percepciones creole sobre la Revolución. Al momento del Triunfo, los creole se dejaron llevar por una visión utópica de su autonomía, y el populismo creole ganó aún más importancia en la organización de las ideas y las prácticas políticas de los creole. El optimismo inicial de los creole de que la Revolución restauraría sus derechos como grupo se vio menguado a medida que se agudizaban las tensiones interculturales y los mestizos sandinistas del gobierno central parecían apoyar a otros mestizos en las luchas racializadas por el poder local. Muchos creole, que basaban su evaluación de la Revolución en las ideas organizativas del populismo creole, empezaron a ver la Revolución como un proyecto mestizo que no podía servir a los intereses de su comunidad.

El fracaso del movimiento social conducido por los negros sandinistas para consolidar el control del aparato local del Estado tuvo implicaciones negativas

para su liderazgo ideológico en la comunidad creole más amplia. Esos líderes entendían claramente el carácter racial de su lucha por el poder contra los mestizos sandinistas locales. Por un breve momento, tuvieron la posibilidad de forjar una nueva política popular articulando la política revolucionaria del FSLN con el populismo creole.

La mayoría de los líderes negros sandinistas, sin embargo, mantuvieron su lealtad al FSLN, incluso después de haber perdido su apuesta por el poder local. Para alinear sus políticas con las de los sandinistas —que consideraban que los problemas por las diferencias raciales y culturales dentro de la nación eran divisivas— y para racionalizar su continuada lealtad a la Revolución, las luchas internas de Nicaragua por los problemas raciales/culturales tendrían que subordinarse a aquellas que se centraban en la liberación nacional y en la lucha de clases. Un poema escrito a principios de los años 80, “Lo negro es bello, pero...”, por Carlos Rigby, destacado poeta creole de ese periodo, y uno de los negros sandinistas de larga data, ejemplifica ese reposicionamiento:

black is beautiful --- but...<sup>139</sup>

not this de kind a way:

in the back

they still put you to bed

with their diversionist talk about black:

that there is neither white yellow nor red

:the ones who do us this is because they handle the bread

... but it's time to wake-up now

:and we know why and we know how

after all—who the hell you think built the color-wall!?

:black is no class—

<sup>139</sup> Una traducción literal en español de este poema puede verse en el Anexo.



let's not be an ass!  
:there is no time to stare at the clock  
...:come on! :find your flock  
and you will see that the poor and working class a people  
can only be as high as a steeple  
if we take-down those who are setting us back  
:and this goes for white yellow red and black—

En una entrevista Eustace Wilshire (1983), quien había sido político del grupo del cuartel, subrayó claramente los problemas de clase por sobre los de raza y cultura: “hablamos de las demandas, no de los mískitu, ni de los sumu, ni de los rama, ni de los creole, ni de los mestizos ... hablamos de una revolución general de la gente pobre”. También dijo que los creole que afirmaban que la Revolución era racista lo decían porque no entendían su propia historia de opresión racista por causa de los blancos extranjeros, y que en otros sentidos estaban agradecidos con ellos:

Hay negros que dicen que esta lucha [la Revolución] es racista. Están agarrando las costumbres de los extranjeros. Yo puedo aceptar que los negros son negros sin importar dónde estén, pero puedo asegurarte que hay negros reaccionarios ... Aquí en Bluefields los negros no conocen su historia ... no conocen sus raíces, ni siquiera saben por qué fueron esclavos; hay unos que no quieren aceptar esa teoría y que no saben por qué tienen que defender la victoria [de la Revolución] ... el negro todavía no sabe cómo llegó aquí a Nicaragua...

Es más, si miramos al sector negro, ochenta por ciento tienen familiares en los Estados. Por lo tanto, no pueden estar contra Estados Unidos porque cada mes les vienen dólares. (Wilshire (1983))

El rechazo a un discurso y una práctica política que se articulaba con el populismo creole —el conjunto de ideas que dominaban las perspectivas políticas

creole en ese momento— les costó a los negros sandinistas su liderazgo en el movimiento que ellos habían iniciado y conducido. También significó que la comunidad creole viera cada vez más esas ideas políticas —y las del FSLN en general— como marginales a los intereses de los creole como comunidad.

Pese a que su malestar iba en aumento, muchos creole siguieron activos en sus tareas revolucionarias, tales como la limpieza y el mejoramiento del barrio, las campañas de vacunación infantil, la milicia civil, y después, la campaña de alfabetización. Como ejemplo, incluso después de la llegada de René Vivas, Hernán Savery condujo a varios miembros de la SICC (grupo que pronto sería muy crítico de la Revolución) que se habían ofrecido como voluntarios para viajar a Honduras a recuperar para la Revolución unos botes pesqueros que habían sido robados. La rápida expansión del Estado revolucionario significó que muchos creole —que eran los costeños mejor educados— pudieran obtener empleo en aquella extensa burocracia. La Revolución promovió asimismo gran cantidad de iniciativas populares que parecían prometer una rápida expansión económica. Percy González (1991), al recordar ese periodo, comentaba lo siguiente:

Para el principio, allá por el 80, el 82, se veía realmente súper, las cosas se veían muy súper. Porque, por ejemplo, yo conseguí un trabajito— eso fue en el 80. Yo me iba a comprar granos, arroz con cáscara, allá en las comunidades. El banco les prestaba dinero a los campesinos. Las cosas estaban funcionando.

Los acontecimientos posteriores, sin embargo, muchos de los cuales tenían que ver con los esfuerzos del recién consolidado gobierno revolucionario por transformar las instituciones políticas y económicas de la nación, poco a poco suscitaron la creciente desilusión de los creole.

## **El comienzo de un cambio**

### **Las políticas sandinistas tienen su efecto**

Inmediatamente después del Triunfo, el sector público se expandió rápidamente en Bluefields, a medida que el gobierno revolucionario creaba nuevas instituciones para implementar sus programas. La dominación de la economía a manos del capital extranjero y de la familia Somoza había sido mucho más profunda en la Costa Atlántica que en cualquier otra región de Nicaragua. Como consecuencia de ello, la confiscación de las propiedades de esos intereses creó un sector estatal en la Costa mucho más grande que en ninguna otra parte del país. El gobierno central, que temía la falta de consciencia revolucionaria de los costeños y su deseo de autonomía, envió desde Managua a un grupo de mestizos de confianza para que ocuparan los puestos más importantes.

Tres casos de esta práctica fueron especialmente polémicos. El gobierno nacional designó al comandante Ramírez como ministro del Instituto Nicaragüense de la Costa Atlántica, Innica, una institución creada en 1980 para coordinar todas las actividades gubernamentales en esa región. El comandante Ramírez también estaba a cargo de la estructura regional del FSLN. Los creole pensaban que el comandante Campbell era la persona indicada para ocupar esas posiciones.

El nuevo gobierno central puso la industria pesquera —que era la columna vertebral de Zelaya Sur además de ser la actividad tradicional de la Costa— bajo el control de mestizos de Managua que tenían poca experiencia práctica que justificase su nombramiento. Los creole se enorgullecían de ser los expertos iniciadores de esa industria, por lo que ese desaire causó gran resentimiento.

En 1979, en una maniobra muy poco diplomática, el gobierno revolucionario reemplazó al director del Departamento de Salud de la región, Roberto Hodgson, un respetado médico creole, por una joven médica mestiza venida de Managua. El médico creole había sido designado pocos meses antes, y el cambio no se le notificó sino hasta ocurridos los hechos. Esta maniobra tuvo un profundo efecto negativo en la participación de los creole en las campañas de salud del gobierno. El propio Roberto Hodgson (1991) me contó esos sucesos y sus repercusiones en la comunidad:

Apenas dos meses después, vino del Pacífico un grupo de gente joven [Ramírez y Campbell] ... y a mí me destituyeron ... Mandaron una carta

nombrando a Martha Medina ... ella venía de León. Estaba haciendo su servicio social, y ella quedó a cargo. ... A ella la mandaron para acá, y yo estaba en Managua ... consiguiendo materiales ... Fue una manobra de Managua ... Eso pasó en septiembre del 79.

... la mayor parte de la gente empezó a hacer gran bulla por eso ... la mayor parte de los líderes jóvenes ... redactaron una carta con firmas.

El gobierno también nombró a muchos mestizos de la Costa, a los que consideraba más partidarios de la Revolución que los creole, para ocupar cargos de responsabilidad. En 1978, el año previo al Triunfo, los mestizos ocupaban 62% de las posiciones de liderazgo en las instituciones estatales, en los principales partidos políticos y en las grandes empresas privadas de Zelaya Sur, mientras que los creole ocupaban el 31%. Para 1980, el FSLN se había movido para consolidar su posición en el poder político y económico local. Ya no había partidos políticos de oposición que operasen abiertamente en esa zona, y todas las grandes empresas habían sido nacionalizadas. Como parte de ese proceso, el porcentaje de mestizos en posiciones de liderazgo en la zona (instituciones estatales y organizaciones de masas) llegó a sumar 78%, mientras que los creole ocupaban apenas un 22% de esas posiciones. En 1985, al final del periodo que abarca este libro, y pese a la política del FSLN en ese entonces de involucrar a más personas creole en el liderazgo de la región, el 70% de los cargos más importantes estaban en manos de mestizos, y el restante 30% lo ocupaban los creole<sup>140</sup>.

Así pues, en general las crecientes expectativas que se habían creado los creole al identificar su proyecto utópico (basado en el populismo creole) con el proyecto de la Revolución resultaron cada vez más incongruentes con las realidades de la política sandinista. Los creole resentían que los mestizos ocupasen los puestos políticos y económicos más importantes. No podían entender por qué contrataban a mestizos del Pacífico que tenían poco o ningún conocimiento de la Costa Atlántica en vez de contratar personal creole que estaba igual o mejor calificado para esos empleos estatales. La comunidad creole consideraba que los salarios y los beneficios sociales que recibían esos intrusos eran exorbitantes y discriminatorios, lo cual exacerbaba la situación.

Las relaciones entre los sandinistas y las Iglesias protestantes creole también fueron problemáticas en ese periodo. Para los líderes eclesiales resultaba

<sup>140</sup> El poder institucional mostró además otras distorsiones. Hasta 1989, cuando dejé de hacer esos cálculos, nunca había habido un miskitu en un cargo directivo institucional. De igual manera, las mujeres que en 1978 (antes del Triunfo) habían ocupado 17% de cargos directivos, para 1989 tenían apenas un 9%.

amenazante la participación masiva de los creole en las actividades revolucionarias. En particular, en el periodo inmediatamente posterior al Triunfo, la asistencia a las iglesias en los oficios sabatinos y dominicales se redujo drásticamente debido a que los creole participaban en las campañas de salud y limpieza comunitaria que organizaban los sandinistas. Los líderes eclesiales veían que su poder sobre la comunidad creole empezaba a escapárseles de las manos. A resultas de eso, algunos de los líderes eclesiales fueron de los primeros y más influyentes críticos de la Revolución.

Las tensiones étnicas que se estaban avivando en la Escuela Secundaria Morava en las semanas posteriores al Triunfo vinieron a empeorar la situación. La escuela se convirtió en el foco institucional de la insatisfacción de los creole ante el proceso revolucionario. Muchos de los docentes y estudiantes creole abrigaban sentimientos adversos y expresaban sus críticas contra la Revolución. En esa escuela impartían clases dos de los líderes de la SICC que no habían estado públicamente activos desde antes del Triunfo, pero que los sandinistas veían con recelo. La escuela era además centro de trabajo y, hasta cierto punto, refugio de los otrora integrantes de la Oproco que también habían sido miembros del PLN y que no podían o no querían irse del país, como había hecho la élite de los mestizos somocistas.

Por consiguiente, la Escuela Morava era objeto de la suspicacia sandinista. Esto lo resentían mucho los creole y lo planteaban en términos raciales. Por muchos años, la memoria creole de esta hostilidad quedó simbolizada por la declaración que se le atribuía a Miss Angélica Brown, miembro de la SICC y en ese entonces docente de la Escuela Secundaria Morava. Durante una reunión pública entre los representantes sandinistas locales y la comunidad creole, que tuvo lugar en el gimnasio de la Escuela Morava, se dice que ella les preguntó a los representantes sandinistas: “¿Por qué ustedes se preocupan cuando los negros se reúnen pero no cuando los mestizos se reúnen?”. Para los creole, ese enunciado resumía limpiamente la identificación de los sandinistas con los mestizos en una atmósfera de antipatía racial/cultural, así como la oposición de los sandinistas a la organización política de los creole.

En los meses finales de 1979, el gobierno revolucionario acusó al pastor creole y director de la Escuela Secundaria Morava de haber sido informante del régimen de Somoza. Poco tiempo después el pastor se fue de Nicaragua. La comunidad creole alegaba que al pastor no se le había dado oportunidad de defenderse, y que el gobierno nunca había presentado al público ninguna prueba que sustentara

esa acusación. El obispo John Wilson recuerda esos sucesos y la repercusión que tuvieron en la comunidad creole:

Bueno, William [Ramírez] estaba muy alterado. Ni siquiera tomó en cuenta al Rev. Miller [el presunto informante]. Y yo le rogaba. Le decía: “Bueno, William, dale al hombre un chance de defenderse”, y él decía que no. Así es que, bueno, el Rev. Miller estaba muy molesto, y me imagino que un poco nervioso, porque eso fue un shock... De modo que, bueno, el veredicto fue que él tenía que salir del país dentro de tantos días. Bueno, se fue a su casa, se lo contó a su esposa, y quedaron muy abatidos. Luego empacaron sus cosas y buscaron cómo salir del país; se fueron un lunes. Yo los acompañé a Managua, y desde entonces la comunidad morava me ha estado presionando para que haga algo por el Rev. Miller ... Así es que hasta el día de hoy hay una especie de malestar, supongo, con el gobierno, por no haber aclarado y no haber cumplido las demandas de nuestra gente ... porque las pruebas no se las han mostrado a la gente, entonces ellos como que han perdido la confianza, y pues, como que me culpan a mí también. (Arana, 1983)

La memoria del obispo Wilson sobre el episodio del Rev. Miller señala otro aspecto crucial del deterioro de la relación entre los sandinistas y la Iglesia morava. Varios de los pastores creole nacionalistas y modernizantes simpatizaban relativamente con el proceso revolucionario e intentaban mediar entre los sandinistas y la comunidad creole; sin embargo, a medida que se deterioraban esas relaciones, ellos quedaban atrapados entre ambas fuerzas. Debido a que los sandinistas eran inflexibles en exigir el reconocimiento del poder revolucionario, la comunidad creole interpretaba las acciones conciliatorias de esos pastores como una capitulación. Esto redujo en gran medida la influencia de los pastores en las estructuras de la Iglesia morava nicaragüense, así como en sus congregaciones. Y esto, a su vez, quebrantaba los intentos de reconciliación entre la Iglesia, la comunidad creole a la que representaba y el Estado revolucionario.

En ese mismo periodo, el pastor de la Iglesia bautista de Bluefields terminó encarcelado cuando su negativa a participar en una brigada de limpieza barrial degeneró en un rabioso altercado con unos soldados intransigentes. Si bien lo liberaron en cuanto el comandante Campbell se enteró de su arresto, varios sectores de la comunidad creole se sintieron agraviados por el hecho de que uno de sus líderes religiosos fuera objeto de semejante ultraje.

Así pues, la principal preocupación de los sandinistas era la Iglesia morava. La consideraban un poder rival en la Costa, que inclinaba a los costeños a disenter de la política y la identidad racial/cultural y a identificarse con las fuerzas imperialistas. Esto se percibe claramente en un memorándum secreto del viceministro del Innica, escrito probablemente a principios de 1982:

La estructura de la Iglesia morava, su forma de organización y su actividad pastoral fertilizan el terreno del separatismo, y por su propio carácter y sus antecedentes históricos, profundizan el problema étnico de las comunidades indígenas ... la formación de sus cuadros y sus vínculos internacionales están relacionados con este objetivo. (Somarriba, s. f.)<sup>141</sup>.

Esos y otros problemas que ocurrían entre las Iglesias de los creole y el gobierno revolucionario contrastaban con las buenas relaciones que existían entre este último y la Iglesia católica en la región. En ese mismo memorándum interno, el comandante Marcos Somarriba recomendaba que los sandinistas procurasen “reducir la base social de la Iglesia morava y pasarla al control de la Iglesia católica”, donde, según su perspectiva, los sandinistas tenían “más control político” (Somarriba, s. f.). El contraste entre las buenas relaciones de la Iglesia católica con los sandinistas y las problemáticas relaciones entre estos últimos y los moravos dio pábulo a la creencia —que cobraba fuerza entre los creole— de que la Revolución los respetaba muy poco, a ellos como pueblo y a sus instituciones.

En esta complicada interacción entre las Iglesias protestantes de los creole y el gobierno revolucionario hubo otros aspectos que tuvieron repercusiones negativas para las relaciones de los creole con los sandinistas. Uno de los principios rectores de la Revolución era la responsabilidad estatal de brindar a la ciudadanía los servicios sociales básicos (salud, educación, asistencia social). Después del Triunfo, el gobierno revolucionario se movilizó con prontitud para asumir esta responsabilidad, que antes había estado en manos de las Iglesias. De hecho, en los cinco años previos al Triunfo y en los años inmediatamente posteriores, la recién nacionalizada Iglesia morava había aumentado significativamente el alcance de su programa social a través del Casim (Comité de Acción Social de la Iglesia Morava). El Estado revolucionario se arrogaba cada vez más el control de esas áreas, lo cual reducía efectivamente el poder eclesial. El comandante Somarriba recomendaba la eliminación del Casim, además de otras medidas

<sup>141</sup> La versión original en español de este documento ya no se encuentra en los archivos del Cidca-Bicu. Esta es una traducción de la versión que se publicó en inglés.



encaminadas a “prohibir que las Iglesias desarrollen actividades económicas y sociales, a fin de que se limiten a sus actividades religiosas”<sup>142</sup>. Los miembros de la comunidad creole empezaron a sentir que la Revolución intentaba eliminar su Iglesia, o al menos, limitar su poder.

En suma, las Iglesias protestantes, y en especial las moravas, eran de los pocos espacios de la región donde los creole podían ejercer su poder político y económico. Al reducir o eliminar esos espacios, implícitamente ellos como grupo racial/cultural perdían poder. Los sandinistas reconocían la importancia fundamental de las Iglesias protestantes, en particular de la Iglesia morava, para el ejercicio del poder racial/cultural local, y procuraron socavarla. En palabras del comandante Somarriba: “Es imposible resolver los problemas étnicos y políticos y las maniobras de la contrarrevolución sin desmembrar y controlar a la Iglesia morava en todas sus dimensiones”<sup>143</sup>. Los sandinistas, hasta donde tengo conocimiento, nunca se embarcaron en una política tan radical como la que recomendaba Somarriba; sin embargo, las políticas y las prácticas sandinistas debilitaron el poder de las Iglesias protestantes, y en consecuencia, los creole sintieron que el poder se les escapaba de las manos.

A esos males se sumó una secuencia de circunstancias y acontecimientos que parecieron confirmar la insensibilidad racial/cultural de los sandinistas y que menoscabaron el apoyo de los creole a la Revolución. Por ejemplo, los sandinistas, bajo la dirección del Innica —que se estableció en 1980— iniciaron una campaña nacional para promocionar su objetivo de modernizar la Costa Atlántica e incorporarla a la nación. En artículos de prensa, en murales, en afiches y en anuncios que se veían por todo el país se referían a la Costa como “el gigante que despierta”. Esto indignaba a los creole, aunque la metáfora parece haber tenido origen en la comunidad creole durante la década de 1970. Los creole consideraban que ya estaban despiertos, y más avanzados que los mestizos, y que esa frase, en el uso que le daban los sandinistas, era ignominiosa. Un enorme mural que el gobierno revolucionario mandó plasmar en la fachada del Palacio mostraba a un hombre negro —cuyos rasgos recordaban a Sandino— en actitud de adorar al sol naciente. Esto no solamente evocaba la metáfora del despertar, sino que además les parecía a los creole que era anticristiano y que promovía la subordinación de los negros a los mestizos sandinistas.

<sup>142</sup> La versión original en español de este documento ya no se encuentra en los archivos del Cidca-Bicu. Esta es una traducción de la versión que se publicó en inglés.

<sup>143</sup> La versión original en español de este documento ya no se encuentra en los archivos del Cidca-Bicu. Esta es una traducción de la versión que se publicó en inglés.

La SICC empezó a reemerger a finales de 1979, asumiendo la posición de liderazgo que había quedado vacante en la política creole tras la abdicación de los negros sandinistas. Puesto que aquellos que habían participado tras el Triunfo en las actividades de la comunidad creole para conquistar el poder se habían desactivado o habían sido expulsados de sus posiciones, ellos y los líderes que habían permanecido inactivos empezaron a reunirse privadamente en la Escuela Secundaria Morava. En noviembre el Comité Evangélico pro Ayuda al Desarrollo (Cepad) invitó a cuatro líderes de la SICC a una reunión en Puerto Cabezas a la que asistirían Daniel Ortega y los líderes indígenas de las comunidades de las que surgió Misurasata. Estuvieron presentes Jenelee Hodgson, Hernán Savery, Angélica Brown e Iván Cassanova. Por diversas razones, algunas de las cuales las analicé en el capítulo 5, Ortega y los sandinistas no estaban interesados en tener a los creole participando en la organización indígena que él ayudó a formar: “Vimos entonces que los sandinistas no tenían intenciones de tomarnos en cuenta. ... No, él [Ortega] nunca nos reconoció. Y cuando nosotros le reclamamos ... ¿y nosotros, qué? ... él dijo: “A los criollos ni los mencionan” ... Nos sentimos muy insultados” (J. Hodgson, entrevista, 30 de diciembre de 1995).

Ortega llegó incluso a declarar que la política racial de los negros no tenía lugar en el proceso revolucionario (“La Costa”, 1979).

A comienzos de 1980 la SICC empezó a reunirse de nuevo en público, organizó festivales y seminarios y renovó sus planes anteriores en pro de la educación y el desarrollo de la comunidad creole. Sus integrantes pronto se vieron implicados en la controversia divisiva sobre la campaña de alfabetización del gobierno revolucionario. Algunos de sus líderes pusieron mucho empeño en cabildear para que la campaña se hiciera en inglés, y luego, en planearla. Según Hernán Savery, la mayor parte de los miembros de la SICC estaban enrolados en la campaña original en español en su calidad de docentes; sin embargo, la mayoría resentía que la posición inicial de los sandinistas fuese que todos los nicaragüenses debieran aprender a leer y escribir solamente en español. Su resentimiento se agudizó más por la renuencia de los sandinistas a iniciar una campaña de alfabetización en inglés, y se pusieron furiosos cuando la campaña se canceló antes de haber logrado todos sus objetivos. Los creole de la SICC lo interpretaron como discriminación racial.

Bajo el liderazgo de la SICC, las posiciones políticas de los creole en lo concerniente a su inclusión en Misurasata y en la campaña de alfabetización indican una preocupación constante por los temas raciales/culturales correlacionada

con el populismo creole hasta finales de 1980. Sin embargo, simultáneamente la organización estaba empezando a enfocarse en temas más estrechamente articulados con elementos de la ideología angla: “Gayland Vance venía bajando de Old Bank y le dijo a Erica Hodgson: ‘Erica, parece como que esto se está yendo a la izquierda’. Y Erica dijo: ‘Nada de que parece, no se está yendo, ya se fue’” (J. Hodgson, entrevista, 30 de diciembre de 1995).

Algunos líderes de la SICC, como Jenelee Hodgson, al parecer nunca fueron muy partidarios de los sandinistas. Sus reticencias, así como las de otros que probablemente estaban más involucrados en la vida eclesial de la Costa, obedecían en gran medida a que asociaban al FSLN con el comunismo y con lo que ellos entendían que era la oposición del comunismo a la religión.

Los creole en general estaban también muy disgustados por las confiscaciones de la propiedad privada que habían iniciado los sandinistas tras haber estabilizado el control del Estado revolucionario sobre Bluefields. Antes del Triunfo, en la comunidad creole circulaba la historia de que en la Cuba de Castro si alguien tenía un par de zapatos, se le despojaba de un zapato para dárselo a otra persona. Y fueron confiscadas algunas propiedades de los antiguos somocistas, particularmente las de aquellos que se habían ido del país, así como las plantas pesqueras y otras empresas grandes.

Era tan fuerte la idea de que la socialización de la propiedad era un mandato del Estado revolucionario, que algunos creole repartieron sus bienes sin que nadie les hubiera indicado hacerlo. El afamado capitán naviero Alan Stephenson comenta:

Si vos tenías cuatro botes, tenías que deshacerte de tres. Bueno, en realidad no era algo oficial. Pero era una especie de decreto que tenían aquí, y si vos tenías un taxi no podías tener una venta ni ningún otro negocio que tuvieras. Si vos además tenías un camión, tenías que venderle ese camión al que lo manejaba ... Y empezamos a ponernos un tanto tímidos, vos sabés, no discutíamos el tema. Y en realidad, en ese entonces no nos parecía tan mal. (entrevista, 14 de julio de 1991)

No todo mundo era tan abierto como Alan Stephenson. Por ejemplo, George Berger comentaba:

Lo que les enojaba [a los creole] desde el principio era eso mismo. Quitarle sus cosas a la gente, su propiedad, su casa. Eso fue lo que más,

más, más molestó a la gente. Esas fueron las cosas ... que hicieron que la gente se pusiera en contra de ellos. (entrevista, 7 de julio de 1991)

A comienzos de 1980 hubo una gran manifestación en Bluefields para protestar por la confiscación de una casa de empeños y por la práctica de las apropiaciones estatales en general. Sin embargo, la mayoría de las propiedades confiscadas pertenecían a mestizos o a extranjeros, y el grueso de los líderes y participantes de la manifestación eran mestizos. No obstante, iba ganando adeptos la idea de que el FSLN avanzaba hacia el comunismo, y resultaba amenazante para varios sectores de la comunidad creole. Las ideas del sentido común creole que he agrupado bajo el rubro de “ideología angla”, si bien no eran las ideas organizativas predominantes en ese periodo, influyeron en su manera de pensar en la Revolución.

En 1980, el gobierno revolucionario solicitó al gobierno de Cuba su ayuda para la reconstrucción del país. Los cubanos enviaron técnicos, trabajadores médicos, docentes y demás, muchos de los cuales llegaron a la Costa Atlántica. Estaban allí para ocupar los puestos que había dejado vacantes el personal técnico que se había ido del país tras el Triunfo, particularmente en el hospital local y en la planta pesquera. Algunos se fueron también a impartir enseñanza en las comunidades rurales, donde la escasez de docentes calificados era muy aguda. La comunidad creole reaccionó negativamente a la presencia de los cubanos.

A muchos creole les preocupaba que los docentes cubanos les impartiesen a sus hijos una educación comunista, en vez de una educación cristiana. Otros temían que los trabajadores cubanos fuesen una amenaza para su posición económica: creían que los profesores cubanos ocuparían los puestos de los profesores creole; que el personal médico cubano desbancaría al personal médico creole; que los técnicos y capitanes navales cubanos suplantarían a los capitanes y técnicos creole de la industria pesquera, etc. Los trabajadores de la industria pesquera y los docentes fueron particularmente contundentes en sus expresiones. Varios de sus líderes acudieron al comandante Ramírez para protestar por la situación, pero o se fueron insatisfechos por la respuesta que les dio, o bien, fueron rechazados. La situación se puso muy tensa. Miss Jenelee (1995) recuerda:

... ya las cosas se estaban poniendo calientes, el malestar iba aumentando ... agosto, septiembre [1980], y ¡guau! eso iba creciendo. La gente estaba hablando. La gente andaba de arriba para abajo. La gente comentaba que no podían tolerarlo. Eran muchos los que estaban obteniendo información sobre los capitanes cubanos y que estaban

perdiendo sus empleos. A los maestros los iban a sustituir por maestros cubanos.

La SICC tuvo un papel protagónico en la movilización de la población creole:

Nosotros [la SICC] nos estábamos reuniendo. Entonces fue cuando empezamos. Teníamos los barrios que comenzaron a traer las ideas de que posiblemente el gobierno no iba a durar, y que nosotros —puesto que teníamos representación de cada barrio y representantes de todos los grupos sociales— éramos los responsables de hacer que se supiera, de hacer una manifestación pública por lo que los sandinistas estaban haciendo. (J. Hodgson, 1995)

Los miembros más importantes de la SICC llevaban tiempo reuniéndose con representantes de varias fuerzas interesadas en desestabilizar al gobierno. En 1986, Hernán Savery me contó que en varias ocasiones se había reunido con un estadounidense que estaba promoviendo una campaña para lograr que Naciones Unidas reconociese la independencia de la Costa Atlántica. Según Savery, un pequeño grupo de hombres adultos de la SICC se reunió en varias ocasiones para discutir esa opción. Savery añadió que el estadounidense había ofrecido dinero para organizarla y había analizado la posibilidad de conseguir una tropa mercenaria a cambio de que se le concediesen derechos para explotar los recursos de la Costa tras la independencia. Según Savery, él en lo personal veía con escepticismo esos planes, porque implicaban “guerra con Nicaragua y con el resto de América Central”; sin embargo, “a los hombres de más edad de la SICC les encantó la idea” (entrevista, 2 de maio de 1986).

Para mediados de 1980, otros de los miembros mayores de sexo masculino de la SICC, Savery incluido, estaban también en conversaciones con representantes de partidos políticos que se oponían a los sandinistas, así como con otros mestizos de Managua que estaban descontentos con la Revolución. Savery mencionó que se había reunido personalmente con Bernardino Larios, Edén Pastora y Roberto Pineda para discutir sus respectivos descontentos con los sandinistas. Miss Jenelee (1995) recuerda con un matiz de amargura ese periodo crucial:

Yo no sabía que Savery estaba hablando con alguien de afuera ... hasta después, cuando tuvimos a varios de esos gringos viniendo y haciendo uno por uno sus preguntas. Para entonces nosotros no sabíamos. Yo en lo personal no sabía lo que esos hombres andaban haciendo, pero andaban en otra cosa. En ese momento empezaron a usar la SICC

como fachada ... Lo único que yo sabía era que estaban suplantando a la gente. La gente estaba perdiendo sus empleos por los cubanos, y yo estaba totalmente en contra de eso. ... Todos ellos tenían otros intereses, pero la SICC era el único grupo organizado. ... Dickie Jackson estaba hablando con alguien de la gente de Somoza que se había ido. Y Gayland [Vance] andaba hablando con los conservadores. Fire Fire [Archibald] andaba hablando con la gente de los conservadores. Y yo aquí con este grupo cultural. ... Savery estaba hablando con los ... les decimos Blue Eyes ... Y yo aquí estoy. Ellos a mí no me hablan, les hablan a esos tipos. Entonces cuando tuvimos la última reunión y ellos votaron y dijeron que había que hacer una manifestación porque ese era el único modo de hacer que la gente de Managua supiera lo que estaba pasando.

Aunque no resulta claro quiénes exactamente estaban implicados o cuál fue la índole precisa de los variados intereses a los que estaban sirviendo, un pequeño grupo de creole asociados con la SICC planeó una manifestación. Aparentemente, el punto era exigir la destitución de los cubanos; sin embargo, casi todas las personas creole con las que he hablado que participaron en esa manifestación afirman que el tema de los cubanos fue solamente el catalizador de los tres días de disturbios que siguieron. Más de dos tercios de los creole entrevistados en una encuesta realizada por el Cidca en 1984 dijeron que no creían que los cubanos fuesen una amenaza.

De hecho, hubo muchísimas otras demandas. Entre ellas, se exigía más representación creole en el gobierno, la destitución del director (un mestizo del Pacífico) de una de las plantas pesqueras, la libre comercialización de los bienes de consumo, y otras por el estilo. Como hemos visto, algunos de los líderes de la SICC que ayudaron a organizar la manifestación apoyaban la separación de la Costa Atlántica del resto de Nicaragua. Esas personas evidentemente planeaban usar la manifestación para ese fin. Ciertamente, en nuestra encuesta, un tercio de las personas creole entrevistadas dijeron apoyar los planes separatistas en ese entonces (Gordon, 1987).

## **Septiembre Negro**

El 28 de septiembre de 1980, la serie de acontecimientos que ahora se conoce como “Septiembre Negro” empezó con una manifestación en Beholden, el más grande de los barrios creole de Bluefields. Muy pronto ganó ímpetu. Los

manifestantes desfilaron por los barrios creole de Bluefields, sumando participantes a su paso. Las emociones se enardecían, ya que la gente ventilaba sus frustraciones acumuladas:

Cuando el grupo se hizo grande y los servicios religiosos habían terminado, toda la gente joven de los bautistas salió al frente de la iglesia. ¡Ahhh! Entonces dicen: “¡Miss Jenelee, esto sí que es grande!”. Ellos dicen: “¡Vamos!”. Entonces ellos se van para el parque. Y nosotros fuimos a oír. (J. Hodgson, 1995)

El primer día, la marcha terminó en el parque de la ciudad, donde se reunieron todos a escuchar los discursos que denunciaban a los cubanos y al gobierno sandinista. La Manifestación tomó entonces un talante espontáneo que duró tres días. Los negocios y las oficinas gubernamentales cerraron. Llegaron seguidores de casi todos los asentamientos creole de Zelaya Sur. Durante tres días las calles se mantuvieron llenas de gente. En un momento dado los manifestantes avanzaron al cuartel, donde se convirtieron en una muchedumbre enorme que gritaba mofas, que blandía garrotes, que lanzaba piedras y botellas. Entre la multitud había unos cuantos que habían sido miembros del grupo del cuartel, provistos de armas automáticas. La multitud amenazaba con entrar y quitarles el control a los soldados, que se habían confinado a los cuarteles durante las manifestaciones. Hubo disparos al aire y la muchedumbre se dispersó, pero no sin que hubiera al menos una persona herida de bala y varios soldados lesionados por los cascos arrojados.

El gentío se plantó frente a las casas de los funcionarios gubernamentales. Exigían que salieran a escuchar las quejas de la gente. Cuando por fin los funcionarios aparecieron, la multitud profería gritos y amenazas. Los manifestantes golpearon y amenazaron de muerte a los creole identificados con la Revolución. Se apoderaron de la radiodifusora del gobierno y emitieron mensajes llamando a la rebelión. Levantaron barricadas en las calles de todos los barrios creole. Irrumpieron en la planta empacadora de mariscos y se apoderaron de las armas automáticas que había en el arsenal de la guardia de seguridad.

Al tercer día el gobierno llamó a la POI (Policía de Orden Interno) de Managua para que viniese a restablecer el orden. A la gente de Bluefields se le dijo que vendrían los miembros de la Junta Nacional de Reconstrucción a negociar con ellos; la gente se reunió a esperarlos en el muelle municipal de la laguna. En vez de la Junta, llegó al aeropuerto la POI, en helicópteros, y en uniforme de combate



completo. Desde el momento en que llegaron empezaron a disparar con el propósito de intimidar a la gente. Las tropas se transportaron en camiones al centro de la ciudad, donde levantaron barricadas y tomaron posiciones de combate. A balazos y empujones dispersaron a los manifestantes que estaban en el muelle. Hicieron algunos arrestos y hubo varios heridos, casi todos por balas perdidas.

Septiembre Negro es uno de los acontecimientos decisivos en la historia creole contemporánea. El destacado historiador creole Hugo Sujo me dijo que, en su opinión, si los creole hubiesen podido obtener suficientes armas, las hubieran usado en esa ocasión para “liberar” la Costa (entrevista, 15 de septiembre de 1988). Comentó asimismo que otro líder creole declaró que nunca se había sentido tan orgulloso de ser creole como el día en que empezó la Manifestación.

Durante mis años en Bluefields, muchos creole me contaron las experiencias que vivieron en esos tres días. Todos ellos recordaban muy detallados y vívidos los hechos, pese a que en algunos casos, como el de Percy González que cito enseguida, me hizo el relato cuando habían pasado más de diez años del suceso. Incluyo aquí un largo fragmento de la narración de Percy González (1991) para que los lectores puedan hacerse una imagen más clara de los acontecimientos, de su espontaneidad, de la opresiva respuesta de los sandinistas y de los efectos duraderos que tuvo la Manifestación en la comunidad creole:

Sí, yo andaba en esa bulla —por la Manifestación ... Sí, bueno, yo mirando, porque era el mes de San Jerónimo y había un montón de gente en las calles. Todo mundo en la calle. Y la Manifestación. Me acuerdo que salí a caminar por aquí y toda la calle estaba llena. Pero el día antes, hasta unos viejitos salieron a marchar contra los cubanos. Yo no andaba en eso. Yo los miré pasar. Pero los días pasaban y ellos tuvieron una reunión en el [colegio] Moravo, una reunión pública donde este acusaba al otro. Hubo mucha pelea... Durante la Manifestación me vengo para acá — ellos se habían ido con el hermano Gayland [Vance] a la cárcel. Y la gente: “¡Queremos al hermano Gayland! ¡Queremos al hermano Gayland!”. Hasta le dispararon a un viejito de por aquí. Sólo que no lo mataron. La gente como que quería meterse a la cárcel y tirarles piedras. Al ratito veo que sacan al hermano Gayland. Lo levantaron en hombros, y había gente y más gente...

Después de eso, al día siguiente, —no, esa noche, tenían una reunión en el Moravo con Lumberto. Mi hermano estuvo allí también, John.

La gente como que se puso agresiva. Casi lo agarran a paraguazos. La gente andaba alborotada. Dicen, bueno, hoy otra vez en el Moravo. Y parece que mandaron traer al POI de Managua.

Ese día nos quedamos plantados junto a la casa de Stanford Cash, allá en Beholden, frente a la Escuela Bautista. Estaba Alan, un maje de nombre Earl, luego Alvin Downs, Rat llegó también. Estuvimos allí hablando de una cosa y de otra. Y oímos que vuelan bala en la calle. Les dispararon en los pies a unas mujeres. Y la gente corría, se venían del depósito para acá. Y yo les digo: “Hombre, vámonos”. Y la gente venía. Vos sabés, y nosotros allí hablando con uno de los hijos de Stanford, y él dice: “Bueno, hay que meternos a la casa hasta que pase la gente”. Entonces su mama dice: “¡No, no, no! ¡Nada de meterse aquí! ¡Aquí no!”. Y cierra la puerta. Pero nosotros todavía teníamos tiempo para movernos. Los muchachos dicen: “No estamos haciendo nada. Nos vamos a quedar aquí”. Yo digo que las cosas no pintan bien, y me fui detrás de una casa, junto a la casa de Stanford, una casita de tablones.

Me quedo parado allí atrás. Y oímos cuando viene el capitán y pone a todo el mundo tendido en el suelo. Sí, los puso con las manos besando el suelo ... en la calle, hombre ... en el pavimento, pateándolos para que abrieran los pies y diciéndoles bascosidades. Pasan diez, quince minutos, y todo silencio. Yo digo: “Bueno, voy a echar un vistazo a ver qué”. Y al asomarme a la puerta hay uno que estaba mirando directo. “¡Vení vos! ... ¡Vení para acá y tirate al suelo!”. Y allá nos llevan, y nos paran a todos. Había un maje que andaba botas militares, uno de mis *bróderes*. “¿De dónde sacaste esas botas?”, y le pegaban. Y luego dice que nos paremos y marchemos con las manos atrás, llegamos por la casa de Ertell Brown. La curva que baja. Cuando ya vamos por el club de los chinos, otro maje que es panguero aquí, viene riéndose y fijándose en todo. Pero a las mujeres no las están observando. Cuando yo veo, ellos le preguntan: “¿Y vos, adónde vas? Vení para acá a la fila”

Hombres y chavalos. Nos llevan a la esquina de Zelaya, a mover unos grandes bloques y piedras y tocones de árboles. Porque la gente la tenía bloqueada. Nosotros movimos eso. Uno de ellos andaba un arma con una gran boca —igual de grande que la boca de él. Empezó a llover y ya habíamos acabado de mover las cosas, entonces nos vamos corriendo para una barbería ... y él [el barbero] nos dice: “¡Se me van de aquí, hijueputas! ¡Ni que fueran de mantequilla para derretirse con el agua!

¡Hijueputas! ¡Ninguno de ustedes sabe lo que es la Revolución!”. Y empiezan [los militares] a escogernos: “Vos, vos, vos, vos, vos, se quedan. Los demás se pueden ir”. Pero yo soy uno de los más chaparros del montón, y a mí no me escogen. Ya íbamos pasando por la tienda de Burti Smith. En ese entonces había empezado a dejarme el pelo a lo rasta, y usaba gafas de sol con los vidrios azules. Uno de los militares dice: “Miren a este de aquí”. Y los majes se ponen a reír. Me dicen: “Vos estás salado, Percy”. Pero ya estaban escogiendo quién se iba a la cárcel y quién no. Y uno de los majes quiere contestarle al tipo. Yo le digo: “Calmate, hombre. Esos majes te van a joder ahí nomasito”. Y a él lo escogieron. Los hombres altos se paran al frente, y yo me quedo atrás de ellos. Y cuando él [el militar] dice: “Todos pueden irse”, me fui.

Yo no salí de mi casa para nada. Los militares estaban deteniendo a todo mundo. Sin hacer preguntas. Ellos sentían como que queríamos —porque ellos dicen que nosotros nos queremos separar aquí [la Costa] de allá [el Pacífico]. Estos hombres vienen con órdenes estrictas. Se llevaron a Alan a Managua también. La misma mujer, también, Puna. Se llevaron a Puna a Managua. Dicen que hicieron que ella se comiera unos pedazos de cartón [de las pancartas]. A un sacerdote lo hicieron que ayudara a cargar una viga, aquí en la ciudad. Eso fue en Beholden ... En serio daba miedo. Entonces fue que la gente empezó a ponerse —yo siento que a partir de eso es cuando la gente se puso en contra de lo que estaba pasando.

Al día siguiente muy temprano entraron las tropas a los barrios negros, buscando a los muchachos del cuartel que habían tomado las armas de la pesquería, y a los líderes de la SICC que habían organizado la Manifestación. Algunos testigos reportaron que al principio recibieron a los soldados con disparos esporádicos de armas automáticas. Las tropas buscaban debajo de las casas, a veces a tiros, sacaban a la gente de la cama, rompían las puertas; traumatizaron al vecindario y arrestaron a los presuntos cabecillas de los disturbios. Los creole afirman que las tropas maltrataban a los prisioneros, amenazaban al azar a miembros de la comunidad, y con frecuencia proferían insultos raciales: “¡Todos esos negros que quieren gobernar, que salgan!”; “¡Negro hijo de puta!”; “¡Pónganse a bailar, monos!”.

El orden se restableció.

En los días siguientes, llegó el comandante Jaime Wheelock, de la Dirección Nacional del FSLN, para hablar con la comunidad y pedir disculpas por los excesos que había cometido la POI. Los representantes del gobierno y del FSLN se reunieron con representantes de la comunidad para discutir las posibles soluciones a las quejas de la comunidad.

La Manifestación fue un parteaguas en la oposición creole al gobierno revolucionario. Sirvió para unificar a la comunidad creole en sus críticas a la Revolución. Dado el manejo que se hizo del incidente, la comunidad llegó a la conclusión de que el FSLN era insensible a sus necesidades y deseos, y que era su enemigo.

La Manifestación además marcó la suspensión de las actividades políticas abiertas de los creole. El arresto, la detención y el posterior exilio de los líderes adultos de la SICC dieron al traste con la única organización popular creole que quedaba. A partir de ese punto, la mayoría de los creole no se atrevían a organizar estructuras partidistas independientes del FSLN. La seguridad estatal y la policía sandinista suprimían con mucha eficiencia cualquier intento al respecto<sup>144</sup>.

Lo único que quedó de las fuerzas políticas creole anteriores al Triunfo fueron los desprestigiados negros sandinistas y los remanentes desorganizados de la antigua élite creole de la Oproco. Los negros sandinistas en su mayoría formaban parte de los estratos inferiores de la estructura local del FSLN<sup>145</sup>; los de la élite de la Oproco mantuvieron un perfil bajo, pero se agruparon en la Escuela Secundaria Morava y mantuvieron su influencia en la comunidad. La eliminación de la SICC como organización y el exilio de su liderazgo, así como la abdicación forzada que hicieron los negros sandinistas de su política cultural racial, fueron hechos que cerraron el espacio en el que la comunidad creole de Bluefields hubiera podido organizar una efectiva política racial/cultural. En general, en el lustro siguiente la comunidad creole contuvo en silencio sus quejas, problemas y diferencias.

<sup>144</sup> La estrategia sandinista de la mano de hierro para lidiar con la Manifestación fue tan eficaz que intentaron aplicarla de nuevo para hacer frente al descontento de los miskitu que empezó a principios de 1981. El resultado fue desastroso. La táctica precipitó una rebelión armada de los miskitu.

<sup>145</sup> A raíz de la Manifestación, ellos formaron el grupo de los *"Trouble-shooters"* (apaga-fuegos). El grupo planeaba trabajar en los barrios creole e iniciar un proceso de reconciliación entre la comunidad y los sandinistas. Al principio el grupo fue muy popular entre cierto sector de los jóvenes varones creole, a causa de sus actividades sociales, pero su membresía disminuyó rápidamente cuando el FSLN exigió que sus miembros participasen en actividades militares para apoyar a la Revolución.

## Del populismo creole a la ideología angla

### La reacción

La importancia de la cuestión cubana como punto de convergencia durante el Septiembre Negro indica que esto último fue un punto de inflexión también en otro sentido. A finales de 1980, el foco de la crítica creole sobre la Revolución estaba cambiando. Durante los siguientes cinco años, los creole mantuvieron su consejo secreto y se retiraron cada vez más del proceso revolucionario. El conjunto de las ideas organizativas en que basaban sus políticas cambió del populismo creole —de lo que ellos veían como el racismo y etnocentrismo de la Revolución, y como la perpetuación del colonialismo interno— a la ideología angla; en esencia, un rechazo al carácter “comunista” (es decir, antirreligioso, anticapitalista, antidemocrático, antiestadounidense) de la Revolución. Una vez que este último conjunto de ideas predominó en las ideas organizativas de las políticas creole, todos los problemas, reales o imaginarios, resultaban en última instancia reducibles a ese conjunto.

Esa transformación estuvo influenciada por las relaciones de los creole con otras fuerzas opositoras. La progresiva militancia de los miskitu y de otros grupos indígenas organizados en Misurasata tuvo un papel importante a este respecto. El potencial para una alianza racial/cultural y/o regional con los miskitu —quienes para 1981 también estaban teniendo muchos problemas con los sandinistas— quedaba anulado por los sentimientos de superioridad de los creole y porque los miskitu se negaban a reconocer el estatus indígena de los creole. En varias ocasiones los creole me dijeron que los líderes indígenas de la Costa habían declarado públicamente que todos los mestizos tendrían que abandonar la región cuando los indígenas ocuparan los puestos que les correspondían. Por otra parte, a los creole se les permitiría quedarse, pero sólo bajo la autoridad indígena. Los creole resintieron mucho esa determinación, y empezaron a reflexionar también en la posible amenaza de las políticas raciales/culturales de otros grupos a su posición. La noción de sentido común de los creole acerca de las relaciones entre ellos y los miskitu y sus respectivas políticas durante ese periodo la resume Miss Azelee Hodgson, una creole, de la siguiente manera: “A los miskitu los ‘niggers’ les importan un cuerno”<sup>146</sup>.

<sup>146</sup> Notas de campo, abril 1987. Jenelee Hodgson (1995) recuerda el siguiente intercambio con Steadman Fagoth, líder de Misurasata:

[Él dijo] ‘Los negros deben regresar a África’. Nos vamos a África. Ustedes se van a Alemania. ¿No pertenecemos a ese lugar? Ustedes tampoco. ¡Váyanse! ... Los mismos derechos tienen ustedes, porque sus abuelos son miskitu mezclados con alemanes. Nosotros somos negros mezclados con rama, así que si alguien se va, ustedes también se van. ¡Vámonos!

La transformación en las políticas creole también estuvo influida por las alianzas forjadas por sectores muy influyentes de la comunidad. Como hemos visto, a finales de 1980, para muchos líderes de la SICC los sandinistas se habían convertido en los principales representantes del poder mestizo y de la nación nicaragüense. Paradójicamente, mientras estaban en la vanguardia del movimiento social racial/cultural de los creole, ellos buscaban simultáneamente apoyo de los mestizos conservadores y de los estadounidenses blancos para su lucha contra el Estado revolucionario. La alianza con esas fuerzas políticas sólo podría forjarse en el terreno del anticomunismo y el antisandinismo, y no en el terreno de lo racial o lo cultural. Por tanto, el anticomunismo se convirtió en un importante elemento de la política de este grupo militante creole, en modos que no habrían sido posibles cuando muchos de esos líderes se adhirieron al “hombre raza” trotskista, Kalalú.

El liderazgo orgánico para el surgimiento de esta nueva política lo aportaron los profesores de la Escuela Secundaria Morava. La partida de aquellos profesores que habían sido líderes de la SICC dejó un cuerpo docente que era muy anticomunista a causa de su decidido apoyo a una religión organizada, y que, debido a su afiliación histórica con los misioneros estadounidenses, era muy pro Estados Unidos. Esos profesores, algunos de los cuales, como hemos visto, habían sido miembros de la Oproco, por lo general apoyaban la perspectiva culturalista y tenían identidades diaspóricas anglas muy sólidas. Esto reforzaba su identificación con Estados Unidos y debilitaba su inclinación a las políticas raciales asociadas al populismo creole y a la identidad negra diaspórica caribeña.

### **Políticas creole en tiempos de crisis**

La transformación política de la comunidad creole, sin embargo, tuvo mucho que ver con la evolución de la coyuntura política, económica, militar y social y con la movilización cotidiana de los elementos del sentido común político creole, a medida que se esforzaban por darle sentido a esas coyunturas y desarrollaban políticas para confrontarlas. Desde finales de 1981 en adelante, fui testigo y participante de ese proceso.

Entre 1982 y 1985 hubo en Bluefields turbulencias de toda clase. La comunidad creole entró a esa época con mucho miedo, destruidas sus grandes expectativas de recuperar la preeminencia que una vez tuvieron, y con muchas aprensiones ante el futuro. Al final de esa época, poco antes del relajamiento de las tensiones militares y cuando empezaba a implementarse parcialmente la autonomía política

de la Costa Atlántica, la comunidad había caído en un estado de desesperación y disgusto por la Revolución “comunista”. La economía creole estaba por los suelos. La continuidad cultural y la influencia de la comunidad en la región se habían precipitado en una espiral descendente de la que acaso nunca podrán recuperarse.

La guerra siguió causando estragos durante buena parte de esos años, con gente creole participando en ambos lados, pero sobre todo, como civiles atrapados entre ambas fuerzas. Mi familia y yo vivimos esos tiempos.

Mi introducción directa al terror y a la asombrosa responsabilidad por los efectos de mi práctica intelectual ocurrió en 1983, cuando trabajaba con la cooperativa pesquera en las comunidades creole y miskitu al norte de Bluefields. Habíamos logrado ayudar a un grupo de pescadores de Tasbapaunie a organizarse y les habíamos distribuido algunos materiales de pesca. Yo había trabajado muy de cerca con Thomas Hunter, un pescador creole, padre de cinco niños, que era vicepresidente de la cooperativa. Ese día en particular, mientras él y otros habían salido a pescar camarón, un grupo de la Contra, integrado por elementos miskitu y creole, había entrado a Tasbapaunie. Se mandó a las zonas de pesca noticia de su llegada.

Casi todos los otros pescadores decidieron no regresar esa noche al pueblo. Thomas, alegando que no había hecho nada malo y que por tanto no tenía nada que temer, se fue a su casa. Los Contras lo capturaron y se lo llevaron al otro lado de la laguna, a Gun Point. Allí lo ataron a un cocotero. Tras cuatro días de torturas intermitentes, le cercenaron las orejas y el pene y se los metieron en la boca. Después lo mataron.

Cortarle a Thomas las orejas y metérselas en la boca era un mensaje simbólico que hasta los niños podían interpretar. Murió acusado de ser un informante de los sandinistas. Esa acusación sin lugar a dudas se basaba en que había trabajado conmigo y con otras personas identificadas con el Estado revolucionario en el establecimiento de la cooperativa.

En mi memoria, la guerra y la violencia definieron aquella época. Eso es lo que impregna las exiguas notas de campo que empecé a tomar hacia el final de esa época, como puede verse en los siguientes fragmentos textuales:



*El muchacho de Miss Alva acaba de morir. Lo hirieron en combate hace cosa de un mes. Lo trajeron de regreso al campamento y murió en su hamaca. El que le cocinaba al grupo lo vio enterrado. Ella [Miss Alva] fue a Tasba, pero se regresó por temor de que alguien la denunciara. 29/8/85.*

*Al hermano y la hermana de Sylvia Fox los mataron ayer en un ataque en su panga, cuando iban para Laguna de Perlas. Otro que era de Laguna quedó herido. ... La gente de Haulover me dijo que los Contras lamentaban mucho el incidente. Estaba lloviendo y andaban todos enfundados en impermeables militares. La Contra pensó que eran militares y los atacaron. 23/9/85.*

*Hace dos semanas, en un viaje a Sandy Bay, un bote que llevaba a la comunidad medicinas, materiales de pesca, alimentos, una planta de luz, cemento y otros artículos del gobierno fue detenido por los “muchachos enmontados” al norte de Tasbapaunie, por el lado interior. Alfonso Smith, el nuevo jefe de Misurasata en la zona (Makantaka), había dado órdenes de dejar pasar el tráfico, pero aun así atacaron el bote. Los materiales de pesca, tres cuartas partes de las medicinas y la comida se la llevaron los muchachos, muchos de los cuales eran de Bluefields y de Tasba. Unos eran medio creole y otros medio mískitu. Ahora todo mundo tiene miedo de viajar por el canal. 23/9/85.*

*Los Contras le dispararon al “Express” en Kisuta, afuera de Tasba, el dom. 13 oct. Dicen que los Contras en la zona son gente nueva y usan máscaras. 21/10/85.*

*Enfrentamiento en La Fe. Mataron a uno que era del Orinoco. Repelido un ataque en Laguna de Perlas. 28/10/85.*

*Anoche, a la 1:30 am, en el Seminario detrás de nuestra casa, un miembro del EPS [Ejército Popular Sandinista] llegó borracho a su casa y se voló un pie por querer dispararle a su madre. Desde la cama oímos sus gritos de rabia y después sus alaridos de dolor; deben haber durado una hora. 24/1/86.*

Al paso de los años la tensión y el terror llegaron a ser casi normales; sin embargo, sus efectos se revelaban en nuestros sueños:

*Wyatt [mi hijo] está enfermo con fiebre. Espero que sólo sea un resfrío. Tuve dos sueños que recuerdo de anoche. Uno era de un bote fuera de control, que luego resultó ser de la Contra. Entró a la bahía a toda velocidad, echando humo negro. Era de madera y estaba destartado, con la pintura blanca ya medio desvaída. Embistió a varios barcos y estos embistieron una panga en la que estaba parado un viejo. La panga se arruinó y el viejo se quedó de pie a un lado del bote, colgando a medias. Luego el bote volvió a embestir y destruyó otras embarcaciones. Yo miraba todo desde lo alto de una colina cubierta de grama en la que había varias casas cerca del agua. Ya me iba de la colina cuando vi dos helicópteros Hind sobrevolando el bote, y la gente los vitoreaba. Me fui al Cidca. Allí estaba un hombre de mediana edad en una motocicleta. Las cosas se pusieron graves. Los que estaban en el albergue de la milicia empezaron a armarse. Vi a muchos de ellos cerca de una puerta muy ancha, listos para el combate, uno de ellos desnudo. En el último momento, Orlando, con un arma, se esforzaba por estar con ellos. Creo que empezaron los disparos. Me desperté.*

*En el siguiente sueño yo estaba en un salón de clases o en una reunión cuando se apareció Dwight Narciso a contarme en confidencia que Daisy [mi esposa] había sido herida en un ataque al "Express" y que la Contra se la había llevado a un hospital de monte en Chontales. Le habían abierto un gran tajo desde el pecho hasta el abdomen.*

*Desperté. Casi no pude dormir por estar atendiendo a Wyatt. Tengo miedo, me siento enfermo y estoy cansado. 7/11/86.*

Lo siguiente debe leerse imaginando una banda sonora de ráfagas de AK-47, lanzacohetes, motores de helicóptero y botas militares avanzando sobre el lodo, con olor de aceite de cocinar rancio y el tufo a sudor añejo de los ejércitos tropicales, en un trasfondo incesante y palpitante de ausencias, privaciones, tensión, miedo, y una gran nostalgia de tiempos más tranquilos, menos peligrosos. Ese era el escenario de la vida y la política de los creole en los primeros años de la década de 1980.

A finales de 1981, cuando empecé a viajar periódicamente a Bluefields, era grande el descontento con el proceso revolucionario en la comunidad creole; sin embargo, aunque mucha gente me dijo que Bluefields había cambiado para peor en los dos años posteriores al Triunfo, era difícil ver cómo había sido ese

cambio. Yo había llegado durante lo que resultó ser un periodo de calma de dos años entre el inestable periodo de la insurrección, la consolidación del poder estatal revolucionario y el estallido de la guerra en la región. En ese entonces, pese a la gran amargura suscitada por el pasado reciente, reinaba una atmósfera de normalidad. Las pautas de la vida cotidiana parecían bien asentadas y regularizadas. El nivel de descontento no parecía ser peor que en las comunidades pequeñas que yo conocía en Estados Unidos: no había una alegría desbordante, pero tampoco sufrimiento ni pena insoportable. Los acontecimientos, sin embargo, estaban en vías de arruinar mucha de esa normalidad y marcar el comienzo de una etapa de crisis casi constante que iba a transformar las políticas creole.

A mediados de 1980, grupos pequeños de creole y mískitu de las comunidades al norte de Bluefields se habían levantado en armas contra la Revolución. Muchos de ellos habían sido armados por los sandinistas en los primeros días posteriores al Triunfo, cuando estos asumieron el control de la Costa. Las actividades de esos jóvenes no tuvieron un impacto perceptible en Bluefields en 1981. Recuerdo que me impresionaba ver cuán escaso era el personal y el equipamiento militar que se veía en Bluefields, en contraste con lo que yo había presenciado en el resto del país.

No obstante, la creciente amenaza de la actividad “contrarrevolucionaria” condujo a la formación de batallones militares entre la población de Bluefields. El primero de ellos se movilizó en 1980 e incluía gran número de elementos creole. Al principio, las realidades de la guerra se conocieron en la comunidad creole de Bluefields a través de las experiencias de esos jóvenes.

Para 1983, grandes segmentos de los alrededores de Bluefields eran campo de batalla, y la comunidad creole vivía en carne propia la guerra cuando tenían que salir más allá de los márgenes de la ciudad. Los botes ordinariamente eran rafagueados y secuestrados, y el transporte estaba interrumpido en toda la región. Las comunidades periféricas que no eran partidarias de la contrarrevolución sufrían ataques. Secuestraban a la gente y la obligaban a sumarse a las fuerzas de la oposición; muchos otros se incorporaban por su propia voluntad. Los botes pesqueros eran objeto de robo, secuestro y sabotaje. El ejército sandinista tenía enfrentamientos con las fuerzas opositoras en toda la región. El propio Bluefields fue atacado en 1985 en una redada ocurrida antes del alba. Para el atardecer la batalla había terminado. Veintidós cadáveres de los Contras, entre ellos varios hijos de residentes de Bluefields, fueron arrojados al parque de la ciudad a la

vista del público. Todos los aspectos de la vida de los creole sufrieron el embate de la guerra que llamaban de baja intensidad.

Muchos creole que aceptaban el postulado del gobierno de Reagan de que los sandinistas estaban librando una guerra innecesaria en su calidad de agentes de los cubanos y los soviéticos, culpaban a la Revolución por la guerra. Tras otro de los ataques al parecer continuos contra una comunidad creole de los alrededores a manos de las fuerzas opositoras, tuve una conversación con los Whitiker. En muchos aspectos fue una conversación similar a las que tuve con otros creole en ese periodo. Los Whitiker estaban convencidos de que la guerra era principalmente culpa de los sandinistas, aun cuando las fuerzas opositoras habían atacado a los civiles y a las comunidades creole y toda la región estaba padeciendo su terrorismo. Repetían la consigna de la administración de Reagan que habían escuchado en *La Voz de América* y en las calles de Bluefields: los sandinistas estaban enviando armas a los revolucionarios ilegítimos de El Salvador, lo que constituía una provocación irresponsable contra Estados Unidos. La posición de los Whitiker era que los sandinistas deberían dejar de enviar armas para que la guerra pudiera terminar. Esperaban que el gobierno se volviera menos “comunista” y dejara de pelear para que así “Reagan detuviera la guerra”. Los pormenores de cómo se podría hacer eso y al mismo tiempo mantener la Revolución no les interesaban demasiado. Quizás ese era el punto: para los Whitiker, igual que para muchos otros creole a mediados de los años 80, eran los sandinistas, y no los Estados Unidos, los que estaban fomentando conflictos sin sentido.

A esta situación de incertidumbre y tensión aparentemente interminable se sumaban las carencias materiales. En la era posterior a la Manifestación, pocos problemas generaron entre los creole más animadversión contra la Revolución que la galopante crisis económica. Al ocurrir el Triunfo, la mayoría de los grandes comerciantes de Bluefields se habían ido, lo que redujo la disponibilidad de los bienes de consumo. Los productos importados desaparecieron por efecto del bloqueo económico impuesto por Estados Unidos, y el gobierno nicaragüense diseñó políticas para poner fin a la dependencia económica. A los creole les resultaba difícil conseguir muchas de las “decencias” a las que estaban acostumbrados, sobre todo los bienes importados de Estados Unidos. Los creole no estaban conformes con el racionamiento que había impuesto el gobierno sobre los bienes de consumo básico, cuyo fin era asegurar su disponibilidad para todos los nicaragüenses; los creole estaban acostumbrados a comprar todo lo que querían (o lo que podían pagar) cuando se les antojaba.

Las condiciones económicas en la Costa Atlántica fueron empeorando a partir de los primeros meses de 1982, por efecto de la grave situación militar en el país. A medida que la guerra y el terrorismo asolaban las zonas rurales, la producción agrícola de la Costa caía en picada, ocasionando escasez de algunos alimentos tradicionales. La inflación derivada de la guerra corroía el poder adquisitivo de los creole.

Para colmo de males, en la industria pesquera la producción decaía. El tamaño de la flota disminuyó drásticamente porque los propietarios se fueron del país y porque los botes eran secuestrados. La eficiencia de las plantas empacadoras se redujo, por obsolescencia de su maquinaria, por falta de refacciones, y por escasez de personal técnico calificado. Dos de las cinco empresas pesqueras que había en la zona tuvieron que cerrar operaciones, lo que implicó eliminar casi un millar de empleos.

Los servicios básicos en Bluefields se deterioraron por efecto de la crisis generalizada. Era difícil conseguir piezas de repuesto y, a veces, combustible para los generadores de la central eléctrica. Casi todas las noches varios sectores de Bluefields se quedaban sin electricidad por cuatro o cinco horas. El ya de por sí insuficiente sistema de telefonía que conectaba a Bluefields con el Pacífico a menudo dejaba de operar. Los transportes y las comunicaciones en general que conectaban a Bluefields con el resto del país y de la Costa se suspendían con frecuencia, y eran de ordinario inciertos.

Para los creole, la crisis económica se convirtió en una obsesión. Durante años ese fue casi el único tema de conversación en las calles y en los hogares. La irregularidad del suministro y la falta total de artículos de consumo básico fueron particularmente desestabilizadores. La gente pasaba insólitas cantidades de tiempo buscando productos que antes eran de disponibilidad inmediata. Era frecuente que faltara jabón, papel higiénico, azúcar blanca, toallas sanitarias, carne, bombillos eléctricos, gas butano, ropa y un largo etcétera. Hubo tiempos en que nosotros y nuestros vecinos teníamos que guardar por las noches los bombillos de los porches, pues al no haberlos en venta, la gente se los robaba para revenderlos. Lo que suscitaba las quejas más sonadas eran las ocasiones en que no había cerveza en la ciudad.

La hiperinflación acaeció a mediados de los años 80 y deterioró profundamente la calidad de vida de los creole. Al recibir su paga mensual, la gente tenía que gastársela toda en los primeros días, o cambiarla por dólares en el mercado

negro, o arriesgarse a que quedara prácticamente sin valor al final del mes. Se llegó al extremo de que los billetes de mil córdobas simplemente se resellaban para convertirlos en un millón de córdobas.

En un estudio que realizó el Cidca en 1984, casi dos tercios de los creole entrevistados señalaron los problemas económicos como la causa de su descontento con la Revolución (Gordon 1987). “Para los creole, la crisis económica era también una crisis étnica”<sup>147</sup>. Estaban perdiendo su estatus como élite económica. La clase de empleos que definían su identidad estaban desapareciendo. Los elementos importados de su cultura material no podían adquirirse. Añoraban el queso Kraft, y los refrescos Tang y los pantalones Levis, pero no había manera de encontrarlos. En consecuencia, muchos creole se fueron del país. Su identidad grupal y su cohesión estaban en riesgo, junto con su poder económico.

Los creole aceptaban hasta cierto punto la afirmación de los sandinistas de que la guerra era la causa principal de esa crisis; sin embargo, como hemos visto, culpaban a la Revolución. Desde la perspectiva de la ideología angla, la mayoría creía que los males de la economía derivaban de una combinación de la injusta guerra sandinista y la irracionalidad económica del sistema comunista que el gobierno revolucionario había instituido. Como problemas básicos y como prueba de esta tendencia ideológica, señalaban en especial el control gubernamental de los precios, la distribución de los productos básicos, el comercio exterior, el manejo de las divisas y la confiscación de la propiedad privada.

Los problemas posteriores a la Manifestación entre la comunidad creole y el gobierno revolucionario en torno a la Iglesia creole no se veían tanto como indicios de etnocentrismo mestizo, sino como pruebas adicionales del comunismo sandinista. Para 1982, era evidente que los sandinistas estaban incurriendo en problemas con sectores no creole de la comunidad religiosa. En las zonas norte de la Costa Atlántica, conforme se deterioraba la situación entre el gobierno revolucionario y los miskitu, los líderes miskitu locales de la Iglesia morava asumían un papel destacado en las actividades antigubernamentales, incluso en las acciones militares. Esto crispó aún más las relaciones entre la Iglesia y los sandinistas.

Se hicieron intentos posteriores de reconciliación que aliviaron las tensiones entre la jerarquía de la Iglesia morava y el gobierno revolucionario; sin embargo, hacia finales del periodo que analizamos, habían quedado marginados muchos

<sup>147</sup> Creo que fui yo quien acuñó esta frase a mediados de los años 80; sin embargo, los creole y otros grupos la utilizaban con frecuencia al analizar el descontento de los creole con la Revolución. Freedland (1988) cita como su fuente al comandante Lumberto Campbell. En este punto no estoy seguro si yo la usé primero o si la escuché en alguna conversación (p. 45).

de los que ocupaban cargos directivos en la Iglesia que habían tenido una actitud conciliatoria hacia el gobierno. En 1985, el sínodo nacional votó por líderes que simpatizaban con la resistencia miskitu y que eran hostiles a los sandinistas.

Los problemas cada vez más intensos con la Iglesia morava coincidieron con los crecientes conflictos entre los sandinistas y la jerarquía de la Iglesia católica en el ámbito nacional. Las tensiones llegaron a un punto tal que los sandinistas consideraban que la jerarquía de la Iglesia católica era el frente interno de la contrarrevolución. Esta jerarquía, que tenía su sede en el Pacífico, retiró de sus puestos en la Costa Atlántica a los clérigos católicos que simpatizaban con la Revolución. En consecuencia, la Iglesia católica en la Costa fue perdiendo su entusiasmo por el proceso revolucionario.

Esos eventos coincidieron con el arribo de la propaganda estadounidense que presentaba a los sandinistas como comunistas, y por tanto, antirreligiosos. Los creole empezaron a ver los problemas de sus Iglesias no tanto como derivados de los conflictos étnicos, sino como consecuencia del comunismo antirreligioso de los sandinistas.

Una vez que los creole determinaron que la Revolución era comunista, no resultó difícil encontrar una multitud de “pruebas” de esta conclusión. La férrea postura de los sandinistas contra el imperialismo, que era el vínculo más fuerte de la alianza del FSLN después del Triunfo, era impopular entre los creole, y, para ellos, era otro indicio de sus inclinaciones comunistas. Siguiendo la ideología angla y la identidad diaspórica angla, los creole veían con buenos ojos a los Estados Unidos y a los estadounidenses. En 1988, en una de las muchas conversaciones que tuve con James Fenton al respecto, me dijo que los sandinistas cometían un error al oponerse a Estados Unidos. Los Estados Unidos eran los que habían puesto a los sandinistas en el poder, y resultaba que los malagradecidos no querían tener nada que ver con ellos. Agregó que ninguna nación podía salir adelante sin la ayuda de Estados Unidos, el país más poderoso del mundo. “Estados Unidos es la madre del mundo”. En su opinión, Nicaragua no podría levantar cabeza sin la ayuda estadounidense, y tarde o temprano tendría que acudir a ellos en busca de ayuda. En vez de enemistarse con Estados Unidos, los sandinistas deberían estar recibiendo su ayuda. Una de sus esperanzas más fervientes era que el FSLN perdiera su poder y que se restablecieran las relaciones con Estados Unidos.

En 1988, los creoles veían la adhesión de los sandinistas a la Unión Soviética y a Cuba y su rechazo a Estados Unidos como otro claro indicio del comunismo



sandinista que iba a contracorriente del sentido común creole. La vehemencia con que los creole asociaban al FSLN con las naciones del “bloque comunista” queda plasmada en la anécdota siguiente.

En 1982, cuando empezaron a llegar a Bluefields grupos de turistas estadounidenses que apoyaban a la Revolución, buena parte de la comunidad creole estaba convencida de que eran soviéticos. A fin de cuentas, la propaganda los había convencido de que los norteamericanos estaban en contra de la Revolución y, por tanto, no vendrían a Nicaragua. También habían sabido y creían que había mucha presencia soviética en Nicaragua, aunque ellos no habían visto ninguna. Así pues, para los creole, toda esa gente blanca que estaba allí apoyando a la Revolución era soviética.

En 1983 y luego en 1984, los sandinistas acusaron a algunos líderes de la comunidad creole de tratar de revivir la SICC y de estar conspirando con la contrarrevolución. Los detuvieron y los encarcelaron durante diversos periodos. En las comunidades periféricas creole, las fuerzas de la seguridad arrestaron a los campesinos por colaborar con la Contra. En 1985, el gobierno sandinista declaró estado de emergencia en todo el territorio nacional, lo que condujo al cierre del periódico nacional de la oposición, *La Prensa*. Esos acontecimientos, junto con la propaganda antisandinista que los acompañó, corroboraron, a ojos de los creole, el totalitarismo que se les imputaba a los sandinistas.

Para 1984, los acontecimientos y experiencias acumuladas durante más de cinco años de Revolución habían cristalizado en la mente de los creole en una asociación negativa de la Revolución con el comunismo. La declaración de Alan Stephenson a este respecto es quizá más elocuente que el promedio, pero en muchos sentidos tipifica los lamentos que escuché en ese entonces:

Lo que más me dolió fue cuando empezaron a arrestar a la gente —a medianoche— gente inocente, y los encerraban. ... en ese tiempo o poco después [de la Manifestación] cuando empezaron a llevarse a la gente que había trabajado para Somoza o que estaban asociados con Somoza y simplemente los echaron presos. ... estaba Fred Copeland, Amos Hodgson, ... No se los llevaron a todos en un solo día ... De todos modos, fueron docenas de personas ... los mantuvieron encerrados en el Teatro Variedades. A algunos los mandaron a Managua, como Charles Notice y Fire Fire.

Cuando empezaron a llevarse a la gente, que les quitaban sus negocios, les confiscaban sus propiedades ... tenían gente que te espiaba, que informaba mentiras —ahí es cuando de verdad empecé a pensar distinto de ellos. ... Por esa razón ya no pude hacer reuniones en mi casa, ninguna reunión privada, y ellos hasta pusieron a unos vecinos a vigilarme. No podía uno salir en bote por la noche, y encima teníamos esa ley. Para poder ir al Bluff había que conseguir el zarpe [autorización para viajar]. ... aquí en la ciudad, para mí que se les pasó la mano. Estaban explotando a los pescadores. Cuando la devaluación empezó a desbocarse, no cambiaron el precio de la langosta para que se ajustara al precio en dólares que nosotros ganábamos. Así es que en 1980 yo empecé a 4.20 dólares la libra [unos 42 córdobas], y para mediados de los ochenta esos 42 córdobas valían 42 centavos de dólar ... Sencillamente no podíamos sobrevivir. Me imagino que, bueno, ellos querían acabar con toda la empresa privada, y esa fue la manera de lograrlo. Fue entonces que cambió lo que pensaba de los sandinistas.

... se volvieron comunistas radicales. Ellos lo llamaban socialismo, pero le quitaban el negocio a todo mundo, y luego pusieron esos expendios. Si vos querías comprar una libra de arroz, había que hacer fila, y cuando por fin te llegaba el turno, te decían que ya no había. Cosas así. Y la espiadera y —no sé, en general cómo tenían controlada a la gente. Nadie podía hacer nada si no era sandinista. ... Entonces yo veo que no iba a poder sobrevivir con ellos a menos que me juntara con ellos. (entrevista, 14 de julio de 1991)

El golpe más duro para las relaciones entre los creole y los sandinistas fue el reclutamiento de los jóvenes en el Servicio Militar Patriótico (SMP). En 1983 el gobierno revolucionario instituyó el servicio militar obligatorio para hacer frente al recrudecimiento de la crisis nacional. En Bluefields el reclutamiento empezó en 1984. A los creole, que para empezar no estaban a favor de la Revolución, les indignaba que sus hijos tuvieran que enrolarse en el ejército. A sus ojos eso era la invasión suprema de los derechos individuales y una prueba más de la naturaleza nefasta y comunista del gobierno. La respuesta inicial de la comunidad fue esconder a sus jóvenes en casa o enviarlos a las comunidades de la periferia.

Al principio, la mayoría de los reclutas eran en realidad voluntarios. Poco después, a los jóvenes en edad de reclutamiento se los llevaban de las escuelas, de las calles, de los cines, de las fiestas. Se tomó la decisión de no invadir los

hogares en busca de reclutas evasores, pero los varones jóvenes en espacios públicos eran presa fácil.

En 1984, un grupo compuesto en su mayoría por estudiantes mestizos organizó una protesta contra el SMP en la que participaron algunos estudiantes creole. La manifestación, que se desarrolló en las calles, fue confrontada por las “turbas” (cuadros del FSLN) movilizadas contra los estudiantes, y no por la policía o el ejército, y se armó una trifulca a punta de palos, piedras y puños<sup>148</sup>. Así fue como aplastaron ese movimiento (Tito Marino, entrevista, 12 de agosto de 1989). Después de eso, los jóvenes creole se iban del país en oleadas. La mayoría se iba a Costa Rica; muchos terminaron allá en campos de refugiados; muchos otros, sin embargo, fueron reclutados por grupos militares contrarrevolucionarios que operaban en el sur de la Costa Atlántica y que tenían cuarteles en el país vecino. A ojos de la comunidad creole, el SMP no solamente era evidencia del comunismo totalitario del FSLN, sino que, al facilitar el reclutamiento de la juventud creole para las fuerzas contrarrevolucionarias, constituyó la base en que se identificaban esos jóvenes y sus familias, cuya principal crítica contra el gobierno era su postura izquierdista.

### **Haciendo inventario**

Así pues, el cambio de una crítica de la Revolución que se basaba en temas de poder etnopolítico a otra que se basaba en la naturaleza supuestamente comunista de la Revolución fue resultado de muchos factores interrelacionados. Los sandinistas hicieron que la lucha etnopolítica resultase insostenible para los creole. Aplastaron los movimientos sociales creole forjados primero por los negros sandinistas y luego por la SICG, y obligaron a muchos de los principales líderes creole a sumárseles de manera incondicional, o a irse de la Costa Atlántica. La comunidad creole se sentía desmoralizada e intimidada. A resultas de la Manifestación, los creole se percataron de que el Estado revolucionario estaba dispuesto a usar la fuerza coercitiva, ante la que ellos no tenían respuesta, para mantener el orden, y por consiguiente, el statu quo. Los creole se dieron cuenta de que su afán por defender sus derechos raciales/culturales era una lucha aislada y que era poco el apoyo que podían esperar de las otras fuerzas opositoras que estaban surgiendo (los miskitu, los mestizos, los blancos estadounidenses)

<sup>148</sup> Imagine el lector mi sorpresa cuando, al entrar a la recepción de la sede del gobierno regional en Bluefields, me topo con un grupo de amigos y compañeros de trabajo, todos ellos con cargos medianamente prestigiosos en el gobierno local, y los veo con la ropa sucia y desgarrada y atendiéndose los ojos morados, los puños tumefactos, las rodillas excoriadas y una variedad de heridas y moretones. Acababan de liarse a golpes en la calle con los jóvenes que se oponían al SMP.

dentro y fuera del país. En consecuencia, los creole redujeron el tono populista de sus demandas y sus críticas.

Para los creole, la legitimidad inicial del gobierno sandinista se basaba en la promesa de una representación popular; sin embargo, los creole culpaban a los sandinistas por la derrota de su proyecto etnopolítico, y creían que estos habían traicionado los principios de su propia Revolución. Bajo el gobierno del FSLN los creole no sentían que tenían el poder o el control de sus destinos. Esto implicaba que desde la perspectiva del populismo creole, los sandinistas no representaban ni podían representar sus intereses. Durante el año y medio inmediatamente posterior al Triunfo, el gobierno revolucionario perdió su legitimidad ante los creole.

En consecuencia, el FSLN —y en particular los negros sandinistas— perdieron la posibilidad de ser líderes políticos de la comunidad creole. Tras el socavamiento del proyecto de los negros sandinistas y la pérdida inicial de legitimidad del FSLN, el proyecto sandinista fue cada vez más rechazado por los creole. Dentro o fuera de la comunidad creole no había ninguna otra agencia o grupo que tuviera la política o la influencia suficiente para configurar el desarrollo de una organización contrahegemónica del sentido común político creole capaz de eclipsar la ideología angla, herencia de un pasado colonial opresivo y explotador.

Si los sandinistas hubieran podido establecer su legitimidad ante la comunidad creole mediante una combinación de empoderamiento creole y la visión de un futuro mejor para ellos en colaboración con la Revolución, hubieran logrado cimentar una alianza política con ellos, como habían hecho con otros segmentos de la sociedad nicaragüense. Más importante aún, sobre esa base, habrían logrado ayudar a los creole a crear una contrahegemonía liberadora y característicamente creole que, en teoría, podría facilitar la oposición coordinada del FSLN y de los creole ante el imperialismo y otras formas de opresión. Las disonancias entre el populismo creole y la ideología angla eran propicias para organizar esa contrahegemonía basada en el populismo creole. Esta agenda hubiera sido mucho más factible durante los primeros años posteriores al Triunfo, cuando las fuerzas ideológicas opositoras —tales como el capitalismo estadounidense y la burguesía centroamericana— estaban inactivas y desconcertadas en su respuesta a la Revolución. El movimiento social que empezó a coaligarse en torno a los negros sandinistas en los meses posteriores al Triunfo parecía contener las bases para tal oportunidad; sin embargo, no habría de ocurrir<sup>149</sup>.

<sup>149</sup> Esto es probablemente demasiado optimista. Los sandinistas sí trataron de hacer algo similar a lo que aquí he sugerido al fundar Misurasata junto con los miskitu. Si bien el reconocimiento de las aspiraciones y demandas raciales y culturales de los miskitu detuvo la aparición de conflictos entre ellos y los sandinistas, a la postre los conflictos surgieron. En el caso

La SICC, cuyos líderes mantenían una postura racial/cultural centrada casi exclusivamente en el colonialismo racista interno del Estado mestizo, y no en el imperialismo racial, se avinieron a transigir en su política racial/cultural para formar alianzas antisandinistas con los mestizos y con los blancos estadounidenses. Cuando este movimiento quedó interrumpido, los creole, desilusionados por no haber podido avanzar en el frente racial/cultural, y ya impulsados en esa dirección por sectores del liderazgo de la SICC, minimizaron la importancia de su “proyecto utópico” basado en el populismo. A falta de una organización alternativa con criterios de sentido común, y nunca cabalmente convencidos de las nuevas ideas políticas de la Revolución, los creole reavivaron la ideología hegemónica angla como el fundamento para juzgar la Revolución. En esta política fueron conducidos por importantes elementos del grupo remanente de los líderes e intelectuales creole que se agrupaban en torno a la Escuela Secundaria Morava.

Al final, las críticas de los creole se entremezclaban y a la vez se derivaban de lo expresado por la administración Reagan y por la burguesía opositora nicaragüense, quienes describían al gobierno revolucionario como marxista-leninista o comunista. Para 1981, la Costa Atlántica se vio inundada por la propaganda antisandinista que difundían los medios estadounidenses, el gobierno de Estados Unidos (a través de *La Voz de América* y de dos radiodifusoras apoyadas por la CIA), y otros clientes importantes de Estados Unidos, especialmente los medios burgueses de Costa Rica (televisión y radio), Honduras (radio) y Nicaragua (periódicos y radio).

Los creole, muy versados en la ideología de la Guerra Fría, entendieron que eso significaba que se acusaba a los sandinistas de ser totalitarios, antirreligiosos, belicosos, económicamente irracionales y otras faltas por el estilo. La caracterización de la Revolución en esos términos evocaba en la comunidad creole una respuesta casi pavloviana derivada del papel hegemónico de la ideología angla. A partir de entonces, cualquier problema práctico que la comunidad creole experimentase en lo concerniente a la Revolución se interpretaba como una consecuencia del comunismo sandinista. Incluso la denegación de los derechos étnicos, que seguía siendo importante para la mayoría de los creole, podía leerse entonces como otro aspecto más de un Estado totalitario que rechazaba la democracia popular.

---

creole, las ideas nacionalistas y separatistas contenidas en el populismo creole, así como las ideas anticomunistas y pro Estados Unidos contenidas en la ideología angla, hubieran hecho muy problemática cualquier incorporación a largo plazo del grueso de la comunidad creole en el proceso revolucionario, sin importar la postura que pudiera tomar el FSLN hacia ellos. Después de la era que se analiza en este libro, el gobierno revolucionario otorgó a la Costa Atlántica una autonomía política y económica modificada. Esto podría haber apaciguado a los creole durante el periodo en que el populismo era el marco organizativo de la política creole. Sin embargo, para cuando esto ocurrió, la ideología angla predominaba, y si bien algunos creole —curiosamente, aquellos líderes de la Oproco y la SICC que habían permanecido en el país— estaban favorablemente dispuestos a ello, la mayoría mantuvo una postura intransigente hacia el proceso revolucionario.

La identidad diaspórica angla tuvo un papel importante a este respecto. Los creole interpretaban la postura antiestadounidense de la Revolución como antiangla, y por tanto, anticeole. Además, la identidad diaspórica angla facilitaba la expresión de elementos de sentido común de la ideología angla como componentes naturales de las políticas creole.

El populismo creole nunca dejó de ser del todo una base para entender la Revolución. Para algunos miembros de la comunidad, la cuestión racial/cultural siguió siendo la causa más importante de sus críticas. Esto en parte se debía a la continua prominencia de la identidad negra caribeña. Los ejemplos más notables de esta tendencia eran los muchachos rasta y los que se asociaban con ellos, así como la enorme popularidad de la música *reggae* entre los creole. Sus políticas se relacionaban estrechamente con las corrientes transcaribeñas de nacionalismo negro y transgresión racial, como puede notarse en la letra de la canción de Soul Vibes que utilicé como epígrafe al comienzo de este libro. Sin embargo, para la mayoría de los creole el populismo creole se volvió secundario a la ideología angla como la posición sobresaliente desde la cual se evaluaba el proyecto sandinista.

Para 1985 la ideología angla había eclipsado tanto al populismo creole que algunos creole negaban la validez de la lucha racial/cultural que antes había sido de la mayor importancia. Para entonces, el gobierno nacional, admitiendo que había cometido un sinnúmero de errores en su manejo de la Costa Atlántica y de sus minorías raciales/culturales, instituyó un proceso que condujo al establecimiento de gobiernos regionales autónomos en la zona. Sin embargo, en un folleto de propaganda —preparado por los creole contrarrevolucionarios situados en Costa Rica para que sus bandas guerrilleras lo distribuyesen en las comunidades creole de Nicaragua, y del que extraje el epígrafe de este capítulo— se desacreditaba el comunismo de los sandinistas y su amenaza a la religión, al mismo tiempo que se rechazaban explícitamente las demandas raciales/culturales en pro de la separación y la “autonomía” de la Costa Atlántica.

Los autores del folleto eran líderes creole que se habían ido de Nicaragua a raíz de la Manifestación. Las ideas que ahí expresan representan las posiciones políticas creole más frecuentemente articuladas al final del periodo de nuestro análisis. La comparación de ese fragmento con otro escrito poco antes de la Revolución por un líder de la Oproco, cuyo anticolonialismo interno representaba la posición política creole más consistentemente enunciada en ese entonces, revela el cambio en el énfasis y en la articulación del sentido común político creole:

Nuestra gradual relegación o desplazamiento no es nada nuevo, no es más que una tendencia que ha estado ocurriendo en los últimos tres cuartos del siglo. Esa política de aculturación, que terminó con la clausura de nuestras escuelas durante el periodo de Zelaya, continuó con la asignación de prácticamente todos los puestos gubernamentales, de mensajero para arriba, a los emigrantes del interior. Los terribles efectos que eso tuvo en la psique de la población costeña son evidentes al día de hoy. Las consecuencias no fueron solamente que quedamos confinados en un estrato económico inferior, y que la gente emigra en busca de una vida mejor porque aquí tenemos restringidas nuestras fuentes de ingreso; sino, como resultado natural, se nos ha imbuido la noción de que todo lo que emprendemos carece de sentido<sup>150</sup>. (Tobie, 1976c)

¿Qué voz tenemos en nuestros propios asuntos? ... deberíamos ser los que mandamos en nuestra propia casa; ... deberíamos ser el factor que determina nuestro destino!

---

<sup>150</sup> La fuente original en español de esta cita ya no se encuentra en los archivos del Cidca-BICU. Esta es una traducción de la versión que se publicó en inglés.





# Conclusión

Este libro es un relato sobre un pueblo vigoroso y complejo; por tanto, resumirlo no es una tarea sencilla, y ciertamente no puede tener un final. Sin embargo, todo libro necesita una conclusión, y aquí he llegado a ese punto. Durante la década en que se gestó este libro cesó la relación íntima que había tenido con la política cotidiana creole, y cambió mucho mi lugar en la comunidad de Bluefields. Puesto que de muchas maneras importantes el libro es sobre mi relación con la comunidad y sus políticas, y sobre la comunidad en sí, concluiré con los cambios ocurridos en esa relación y cómo esos cambios afectaron el estatus del libro.

Un día de febrero de 1990 me despertó el timbre del teléfono a las cinco de la mañana. Era mi madre, partidaria acérrima del Frente. En Austin todavía estaba oscuro y hacía frío. Me dijo que en Nicaragua los sandinistas habían perdido las elecciones que se habían efectuado el día anterior. Eso era inimaginable. Horas después, cuando finalmente logré contactar a Daisy en Bluefields, ella me describió la incredulidad de la población. Aun cuando ellos y sus amistades y parientes no habían votado por el FSLN, la comunidad creole de Bluefields esperaba que casi todos los demás en Nicaragua votasen por el Frente y por Daniel Ortega.

Nadie en Bluefields esperaba ese resultado, pero nadie estaba más impactado que los propios sandinistas. Al parecer, ni siquiera habían imaginado la posibilidad de perder. Meses antes de la elección, recuerdo haberme sorprendido por la convicción absoluta con que un creole del Frente me dijo que iban a ganar “sin lugar a duda”. Habían gastado mucho para resultar elegidos. Por toda la Costa Atlántica se veían gorras, camisetas, cinturones, llaveros del Frente. Se habían emprendido desorbitados proyectos clientelistas de último minuto, financiados con fondos públicos, para dotar de infraestructura las actividades pesqueras de menor escala, tan importantes para las pequeñas comunidades creole y miskitu de la región. El Frente incluso había traído a Jimmy Cliff, un ícono del *reggae*, para una función especial de campaña en Bluefields. (Jimmy sin duda habrá pensado que esa multitud creole eran los negros más apáticos que había visto en su vida. Nunca antes habían presenciado ese tipo de espectáculos, y puesto que no sabían cómo había que comportarse en un espectáculo así, lo contemplaban boquiabiertos, en vez de sumarse a la animación).

Bueno, pues habían *perdido*, y nadie en Bluefields se lo esperaba. No hubo celebración pública. En las calles no se veía un alma. Todo mundo parecía estar a la espera, a ver qué iba a pasar. Siete años más tarde, todavía no estaba claro “qué iría a pasar”; todo mundo parecía seguir a la espera.

Las elecciones de 1990 cambiaron muchas cosas para mi familia y para mí. Yo estaba empezando mi segundo semestre como docente en el Departamento de Antropología de la Universidad de Texas en Austin. En algunos círculos todavía era aceptable la acción afirmativa y, como una valiosa mercancía racial, yo había llegado a un acuerdo de dos años con la Universidad de Texas en Austin (UT) según el cual me desempeñaría como profesor durante un semestre del año escolar y pasaría el resto de mi tiempo en Nicaragua. En los tres o cuatro años anteriores las cosas se habían puesto un tanto difíciles para mí en la Costa Atlántica. Debido a la suspicacia de la Seguridad del Estado y a otras complicaciones, yo ya no podía desempeñar las funciones que solía tener en los asuntos locales. El convenio que tenía en la UT me permitía mantener mis compromisos y mis conexiones en Bluefields, seguir explorando diversas relaciones intelectuales, ganar lo suficiente para mantener a mi familia en un nivel de clase media y viajar un poco.

Pero la primavera de 1990 era mi último año con ese convenio de medio tiempo, y tenía que decidir si iba a empezar como docente de tiempo completo en la universidad o si volvía a Nicaragua. Las elecciones decidieron por nosotros. Era claro que las cosas iban a cambiar, que el experimento revolucionario iba a terminar. ¿Cuáles serían las consecuencias para nuestras visiones políticas? ¿Y para nuestros amigos? ¿Y para nuestros proyectos? ¿Y para el Cidca? Teníamos dos hijos. No era momento de seguir con experimentos. Optamos por lo seguro y nos mudamos a Austin, Texas. Así es: Texas. Quién lo hubiera creído: de Harlem a Filadelfia, de ahí a la zona de la bahía, luego a la Nicaragua revolucionaria, y de ahí a ... Texas.

En la academia, es una gran cosa tener un empleo con posibilidades de nombramiento como titular. Pero en tanto llega ese nombramiento, es también una maldición. Uno tiene delante la zanahoria del empleo vitalicio, de la seguridad para la familia y del prestigio, pero el camino está plagado de obstáculos enormes. Uno de los principales es el libro que hay que escribir. En nuestro departamento es casi como una transacción directa: uno produce un libro publicado por una editorial “prestigiosa” y obtiene el puesto permanente. Tuve claro de inmediato que sin importar qué otra cosa hiciera, tenía que producir un libro.

Eso no parecía ser un gran problema. En Bluefields yo había sido participante y observador durante un periodo largo y había acumulado toda clase de conocimientos que seguramente podría convertir en un producto académico a cambio del cual conseguiría el nombramiento como titular. Había dedicado varios años a hacer trabajo intelectual: había investigado, escrito y pensado sobre los creole;

era un trabajo para la comunidad creole, para que un determinado sector de esa comunidad pudiera aprovecharlo en sus luchas a favor de su comunidad. El libro vendría a ser lo mismo: era ampliar el núcleo del trabajo que ya había realizado con esos objetivos.

Así que poco a poco empecé a trasladar a Austin casi diez años de detritus acumulados —libros, folletos, cintas, cuadernos, papeles. Al darme cuenta de que incluso con todos los materiales que había acopiado tenía muy pocos de los datos antropológicos que usualmente surgen del trabajo de campo, dediqué el verano de 1991 en Bluefields a entrevistar a mucha gente sobre la historia creole y otros temas aledaños, y me llevé las cintas a mi oficina en Texas. También asalté con ahínco los archivos y bibliotecas de Estados Unidos. El personal de préstamos interbibliotecarios y yo hicimos buenas migas.

Sin embargo, había problemas con esta formulación. En esta nueva fase, Bluefields y su comunidad creole siguieron siendo el objeto de mi producción y de mi curiosidad intelectual, pero yo ya no estaba allá, ya no participaba directamente en la vida cotidiana y en las políticas de la comunidad. Más importante aún, dada mi distancia, mi pérdida de contacto con mi grupo de referencia creole y los cambios ocurridos en el escenario político de Nicaragua, ya no me resultaba claro si mi trabajo intelectual tenía alguna relación directa con lo que estaba sucediendo allá. Mis años de trabajo en Bluefields y el proyecto del libro en sí habían dejado de ser “*homework*” para convertirse en un trabajo de campo.

¿Para qué era ese libro? Para conseguir mi nombramiento como titular. ¿A quién le hablaba ese libro? A una reducida élite de académicos estadounidenses. ¿Quiénes eran los creole cuya perspectiva exponía en mi trabajo? ¿Hablabo yo ahora solamente desde mi autoridad como experto? Era una circunstancia contradictoria y paralizante. Me puse a trabajar en otros proyectos.

Los primeros años de la década de 1990 fueron la era de la “crisis del hombre negro”. Soy un hombre negro, practico una versión de nuestra cultura, y formo parte de varias comunidades de hombres y mujeres negros. Había que hacer trabajo analítico. Y yo tenía algo que decir que podría contribuir a una política importante acerca del género y la raza en las comunidades negras. Formé parte de un grupo que abordaba temas de los hombres afroamericanos bajo los auspicios del Children’s Defense Fund; trabajé en el campus con estudiantes negros; traté de organizar un grupo de padres de familia negros en la escuela primaria de mis hijos; di conferencias a varios grupos de la comunidad; y en Washington participé

en una marcha de “expiación” con los demás negros. Empecé a impartir cursos sobre las políticas de raza, cultura y género, y hasta publiqué algunos artículos sobre los hombres negros. Traté de re-crear el modelo de académico activista desarrollado por el Cidca en los años 80, que en gran parte yo había perdido.

El trabajo sobre los creole quedó arrinconado, y el reloj de mi nombramiento como titular seguía su marcha. Empecé a sentirme acuciado desde varios frentes: mis padres, mi esposa, mi gran amigo y mentor James en el departamento, Charles, otros colegas, incluso estudiantes negros. “¿Cómo iba lo de mi nombramiento como titular? ¿Y qué tal el libro?”. Así que volví al libro. Pero lo que había empezado como el proyecto político que describí en el capítulo primero era ahora una mercancía que tenía que vender en aras del avance de mi carrera. El colmo de la ironía es que por varios años no pude ir a Bluefields porque estaba demasiado ocupado escribiendo un libro sobre Bluefields.

Mi creciente incapacidad para ver la relevancia de mi trabajo creole era un impedimento grave. La salvación vino, en parte, de la Costa Atlántica. En los primeros años 90 se habían abierto en Bluefields dos universidades nuevas. Ese acontecimiento se vivió con mucha emoción. El profesor Sujo impartía cursos de historia en una de ellas y en la Secundaria Morava. Me dijo que era la primera vez que en Nicaragua se enseñaba historia de la Costa, y me contó del entusiasta recibimiento que la materia tuvo entre los estudiantes. En las pocas ocasiones en que volví de visita pude ver la cantidad de jóvenes estudiantes, creole en su mayoría, que todos los días se apiñaban en la diminuta biblioteca del Cidca en busca de información documental sobre multitud de temas concernientes a la Costa. A los cada vez más numerosos creole interesados en esos temas les preocupaba la falta general de materiales escritos disponibles, y en particular, la ausencia de la historia creole. Esas observaciones me motivaron para terminar el libro. Me enfocaría en la etnohistoria creole, y así daría respuesta a los deseos y las necesidades políticas de los creole de tener una historia acreditada de la comunidad.

Le enviaba al profesor Sujo los borradores de los capítulos de esa historia, y él usaba esa información en sus clases. Eso, y la omnipresente amenaza de fracasar, de no ser un académico exitoso o un marido y un padre responsable (léase con un empleo) fue lo que me permitió —no: más bien me obligó— a completar el manuscrito y a someterlo a revisión.

Las reseñas que recibí fueron en general favorables, pero coincidían en que había que reducir el manuscrito. Tras haber temido que tenía muy poco que decir para escribir un libro, terminé produciendo una monstruosidad de más de quinientas páginas. Un libro tan extenso no es factible, dada la economía actual de las publicaciones académicas, así que hubo que hacerle cortes. Los revisores sugirieron que, por varias razones, había que reducir la historia creole. Así que la historia se redujo. Sentado ante mi computadora entre rimeros de papeles desordenados en el piso de mi oficina, veo muchas páginas de la historia creole y pienso que los creole quisieran tener y deberían tener acceso a ellas.

¿Qué es lo que queda de ese gran proyecto político que te regalé a ti, lector, en mi introducción? ¿Dónde está el “homework” y el grupo de afiliación local que resuelva mi “crisis de autoridad”? ¿Qué utilidad puede tener esta obra para los sujetos de mi investigación? ¿Cuál es la política de mi obra?

Desde que terminé el borrador de este libro he podido volver a conectarme con Nicaragua. Con mis antiguos colegas del Cidca iniciamos en 1997 un nuevo proyecto de investigación “activista” en el que estamos participando con las comunidades indígenas y creole de la Costa Atlántica para el “mapeo étnico” de sus tierras comunales. Esta fue la primera etapa de un proceso de legalización de sus reivindicaciones históricas y profundamente controvertidas sobre esas tierras.

Hice varias visitas a Nicaragua vinculadas con ese proyecto, y en el verano de 1997 pasé dos meses en mi casa de Bluefields. Como era de esperarse, Bluefields ha seguido cambiando desde que escribí la introducción de este libro. Es ahora más grande y más pobre. El empleo escasea. Según cifras oficiales, en 1997 el desempleo rondaba el 80%, aunque parezca imposible. A finales de los años 90 había más productos de consumo de lo que yo recordaba, puesto que las empresas minoristas siguieron proliferando tras su extinción casi total en los años 80. La gente, especialmente los creole, gastaba dinero, que en su mayoría procedía de las remesas. Bluefields sigue volviéndose cada vez más mestiza, pues los mestizos siguen viniendo del interior y los creole siguen yéndose a “los Estados”. Para finales de los 90, los creole probablemente sumaban el 20% de la población.

Para finales de los años 90, en la zona se movía también capital del Pacífico. Con una sola y gran excepción: las empresas pesqueras que no pertenecían al turbio capital estadounidense eran propiedad de cárteles empresariales igualmente turbios, procedentes del Pacífico. Se desató una cacería de tierras en la Costa sur, en la que los campesinos y las élites del Pacífico han reformulado

sus reclamos sobre grandes extensiones de tierra con fines de subsistencia, por una parte, pero también con fines especulativos. Los gobiernos de las regiones autónomas, institucionalizados en los últimos años del sandinismo para otorgarles a los costeños una cierta autonomía sobre sus vidas, fueron atacados por el entonces nuevo gobierno nacional (del PLC), tras varios años de negligencia no tan benigna a manos del gobierno anterior (de la UNO). A finales de los años 90 los gobiernos autónomos se convirtieron en el escenario del forcejeo político entre los representantes locales de los partidos nacionales, y resultaron en gran medida disfuncionales.

En tales circunstancias, hoy como ayer, muchos creole se sienten profundamente amenazados. Sienten que van perdiendo a ritmo acelerado el control de lo que ellos consideran que son sus tierras, sus recursos y sus vidas. Muchos sienten que están desapareciendo como pueblo, que la influencia de su cultura en la región decae a gran velocidad y que su cultura en sí está en riesgo. La mayoría están muy decepcionados con el proceso de autonomía; son muchos los que están dispuestos a renunciar a ella del todo.

Sin embargo, importantes sectores de la comunidad creole están determinados a continuar su lucha por lo que creen que son sus derechos y por su visión de un futuro más justo. Algunos de esos creole son personas con las que trabajé y a cuyo lado luché cuando vivía en Bluefields; muchos de ellos eran jóvenes profesionales que en mis tiempos (los años 80) eran estudiantes de secundaria o universitarios. Son creole que aprovecharon las oportunidades educativas que les brindó la Revolución y que regresaron a Bluefields a hacer su vida y a contribuir a su comunidad. Por diversos motivos, muchos de esos intelectuales “orgánicos” son mujeres. Muchas de ellas y ellos son hijos de matrimonios mixtos entre mestizos y creole. Algunos hablan un poco de creole, pero la mayoría se identifican como creole y como negros. Para mi contento, descubrí que muchas de las ideas y de la información contenida en este libro tienen mucho sentido para este grupo de personas.

Ellos y otras personas demandan una elaboración de la historia creole. En varias ocasiones me han preguntado cuándo saldrá el libro (que los creole entienden que será de historia, ¿de qué otra cosa podría ser?) y si estará disponible en la Costa Atlántica. Dado que los creole se dispersan cada vez más y la creolidad parece estar desapareciendo, hay un genuino interés en contar con una historia canónica que proyecte el pasado del grupo, que lo cimente, que lo autentique, y, con el trabajo de historiadores y educadores creole, aporte un pasado en torno



al cual puedan congregarse los creole. Aunque temo que pueda juzgarse como un atrevimiento de mi parte y asumiendo el riesgo de estar cometiendo una torpeza, en este libro ofrezco mi versión de la historia creole como un aporte para ese proyecto.

Entre los jóvenes intelectuales existe la preocupación de que los creole como grupo son demasiado pasivos y que la comunidad no cuenta con una base para movilizarse políticamente. Este libro indica, primero que nada, que los creole como comunidad y por iniciativa propia han sido políticamente muy activos, a menudo incluso han sido heroicos. Basta recordar a los ancestros cimarrones que plantaron resistencia a la re-esclavización, o el levantamiento de la comunidad contra el “*Overthrow*”, o al general George y a los Veinticinco Valientes, o a Abel y los negros sandinistas, para darse cuenta de que hay motivos para ser optimista a este respecto. Así pues, esta obra demuestra, además, que no pueden hacerse hipótesis simplistas para determinar cuáles son las principales preocupaciones políticas o las tendencias de la comunidad o las bases sobre las cuales se pueden movilizar. La base para desarrollar estrategias exitosas de movilización sólo puede partir de un análisis etnográfico concreto del sentido común político creole y un cuidadoso análisis de la coyuntura política, social y económica, combinado todo eso con la praxis política. Lo que expongo en este libro atañe directamente a esa observación, a través de su etnografía/etnohistoria del sentido común creole y del análisis de la interacción de los creole con la Revolución. Pienso que a este respecto será de utilidad para mis amigos y amigas creole.

El cambio en el énfasis del populismo creole a la ideología angla como criterio con el cual los creole juzgaron la Revolución, como se describe en el capítulo 7, va a contrapelo del conocimiento convencional en la materia. En Nicaragua y en otras partes, los activistas y los sociólogos inmersos en las políticas de la diferencia cultural y racial asumen por lo general que la identidad racial y la identidad cultural son los factores determinantes en las políticas de los grupos raciales/culturales subalternos. Eso fue ciertamente lo que los sandinistas llegaron a creer luego de que sus experiencias con los insolubles problemas en la Costa les obligaran a abandonar su análisis de clase.

Esta etnohistoria/etnografía de las políticas y del sentido común político de los creole muestra las políticas creole bajo una luz distinta. Las conclusiones de los sandinistas y de sus asesores se basaban en la errónea suposición de que en la conciencia política creole existía un único elemento internamente coherente. Su razonamiento era que si su núcleo esencial no era políticamente reaccionario

y proestadounidense, entonces tendría que estar basado en la identidad racial/cultural y en las reivindicaciones al respecto. Sin embargo, como hemos visto, en el sentido común político de los creole nunca hubo un único conjunto de identidades o ideas políticas esenciales, sino que ese sentido común siempre ha sido múltiple, multifacético y contradictorio.

En la última década las expresiones políticas de la comunidad creole han vuelto a dar varios giros y vuelcos aparentemente erráticos e incomprensibles, que resultan inquietantes para aquellos creole que intentan fomentar un cambio social progresivo. Por ejemplo, en las elecciones nacionales de 1990 y 1996 la comunidad mostró poco interés en formar organizaciones políticas locales en torno a la raza o la cultura, y votaron en masa por los partidos políticos de Managua, que no apoyaban la autonomía ni los derechos “étnicos” de los costeños. Por otra parte, durante los años 90 los creole manifestaron una rabia universal y sostenida contra lo que a sus ojos es el racismo del Estado nicaragüense y su control colonialista interno sobre los recursos naturales de la región. Por supuesto, como bien saben todos los creole, esos son los mismos partidos de Managua que la mayoría de los creole apoyaron con vehemencia en aquel momento.

Sólo el trabajo etnohistórico y etnográfico concienzudo y en conjunto con otros grupos nos permitirá saber si la compleja índole del sentido común político creole es única y si la conceptualización de la conciencia política que se adopta en este libro será útil en otros ámbitos. En el caso de la comunidad creole de Nicaragua me resulta claro que, sin este análisis histórico, es difícil entender las complejas transformaciones de las expresiones políticas de este grupo. Ofrezco este libro a todas las personas creole que estén interesadas en el tema, como un punto de partida para desarrollar esta clase de trabajo en Bluefields.

Este libro dialoga también con los activistas creole contemporáneos, hombres y mujeres, y con los temores de los intelectuales sobre la pérdida de influencia y la posible extinción de los creole como grupo a consecuencia de la migración externa y de la abrumadora inmigración de los mestizos. Los sentimientos de desesperanza a este respecto son particularmente intensos entre los intelectuales de la generación más joven, que asocian la creolidad con la identidad diaspórica negra caribeña. En opinión de ellos, que son de ascendencia africana, y por lo tanto, creole, se les está expulsando de la Costa.

En las conversaciones con mis amistades creole he argumentado, basándome en mi trabajo para este libro, que la identidad creole no es estable, sino compleja

y múltiple. Ha incorporado en el pasado a pueblos dispares y ha forjado alianzas con otros mediante la adopción de identidades transnacionales dispares. Me parece que es allí donde yace la estrategia básica para fortalecer la influencia de los creole en Nicaragua.

En este libro afirmo que, históricamente, la formación de la identidad creole ha sido un proceso táctico negociado y estructurado por relaciones desiguales de poder. El contenido cultural y racial de la identidad creole ha cambiado con el tiempo. El núcleo ancestral del grupo comenzó en el periodo 1790-1820 a partir de los cimarrones —exesclavos africanos, europeos africanos, indios zambos, mískitu y rama y combinaciones de todos ellos. Tenían una cultura acentuada-mente identificada como “africana”, sin embargo, no era africana en el sentido formal, sino una nueva creación entretejida con elementos africanos, amerindios y europeos.

Para la década de 1830, los creole eran gente de color nacida en la Costa, eran esclavistas y se identificaban con los británicos. Su identidad en buena parte se construyó en contraste con la de la mayoría de los esclavos nacidos en África que los creole poseían, y en contraste también con la de las comunidades amerindias que estaban sometidas a ellos. De 1850 a 1870 los creole eran angloparlantes descendientes de africanos (sin importar cuál fuese su mezcla racial y cultural) que incluían a los antiguos esclavos de la élite creole y a los inmigrantes de las Antillas. Su cultura aún conservaba un matiz “africano”, pero también se estaba aculturando con los estándares germanos y británicos establecidos por los moravos, a medida que se consolidaba la hegemonía angla.

Desde 1870 hasta 1930, los creole eran gente de color nacida en la Costa, hablaban inglés y estaban siendo aculturados por los misioneros hacia la cultura angla. El grupo incluía un gran contingente de personas de color aculturadas a lo anglo, así como inmigrantes británicos de las Antillas económicamente acomodados. En Laguna de Perlas una gran porción del grupo estaba compuesta por indios mískitu aculturados y casados en matrimonios mixtos, con su respectiva progenie. En Bluefields el grupo aumentó sus filas con la progenie de las mujeres creole que formaron pareja con blancos de Estados Unidos y de otros países. En buena parte esa identidad creole se construyó en contraste con los inmigrantes “negros” de piel más oscura y de la clase trabajadora, cuya cultura era más “africana”, y luego asumió como su estándar aculturativo “europeo” la cultura de los blancos estadounidenses. De 1930 en adelante, la progenie de esos “negros” se volvió también creole.

En suma, la génesis de la identidad creole no fue primordial ni monogénica. No existe un conjunto monolítico de rasgos culturales históricos creole, ni una única identidad creole. La formación de la identidad creole fue y es un proceso multifacético críticamente mediado por las cambiantes relaciones de poder, por las características de la historia de la comunidad y por su memoria social. No obstante, si bien las identidades creole son múltiples e incluso contradictorias, no son interminablemente contingentes, sino que están limitadas por esas mismas fuerzas.

Del mismo modo, históricamente los creole no asumieron políticas identitarias a partir de una subjetividad estable, sino a partir de una variedad de posiciones transversales del sujeto. Tácticamente desplegaron su identidad grupal en posiciones más amplias del sujeto. Esto con frecuencia le imprimía al grupo más legitimidad, o se convertía en un medio para crear alianzas con otros intereses poderosos.

En ocasiones, los creole se proyectaron como modernos y civilizados y se construyeron una identidad diaspórica “angla”. Esta recurrente posición del sujeto era la que se invocaba de manera especial tras ocurrir el “*Overthrow*”, (la Reincorporación) cuando parecía que la ayuda británica o la estadounidense se movilizarían en su favor. Durante la huelga de plantadores (*planter’s strike*) los creole se movilizaron en torno a temas de clase bajo el estandarte de los agricultores. También aprovecharon sus identificaciones indígenas, en especial en la década de 1920, al surgir varias ligas indígenas. Aquí la apelación era a sus derechos autóctonos como pueblo originario de la Costa Atlántica. Al mismo tiempo, se identificaron enfáticamente como negros, suscritos a una identidad diaspórica negra caribeña que ganó influencia y notoriedad internacional durante las primeras dos décadas del siglo XX. Tras la década de 1930 y por influencia de la hegemonía nacional nicaragüense cambiaron su fuerte identidad nacional mosquitia para identificarse como nicaragüenses, y simultáneamente se acogieron a la identidad regional costeña y se afiliaron al Partido Liberal.

A partir de esos cambios múltiples y esas posiciones transversales del sujeto, los creole emprendieron su lucha política en torno a un conjunto de cuestiones interconectadas y coyunturalmente mediadas; para esto se valieron de una gran variedad de discursos y prácticas políticas emanadas de su sentido común político. Los remanentes de esas posiciones, problemas, prácticas y discursos del sujeto son componentes importantes del sentido común político contemporáneo de los creole.

En mi calidad de afroamericano rotundamente identificado con la negritud desde hace muchos años, me regocija la tendencia de los creole a identificarse nuevamente y cada vez más como negros. En verdad he trabajado arduamente para ese fin. Sin embargo, ahora me parece que les convendría más explorar otros procesos alternativos de identidad residual que yacen en el sentido común político creole. Tengo dos en mente; uno es quizá ambicioso; el otro ya está en marcha.

Dada la capacidad histórica de los creole como grupo para asimilar a pueblos de muy diversos orígenes culturales, raciales y de clase, ¿por qué no podrían asimilar a los mestizos? Si se hiciera un esfuerzo concertado mientras los creole todavía mantienen muchas posiciones de autoridad en el gobierno local, ¿acaso no se les podría enseñar inglés a todos los niños en las escuelas, no se podría hablar inglés en las iglesias de la región, no se podrían celebrar las fiestas creole, no se podría servir comida creole en los restaurantes, no se podrían conservar las toponimias creole y muchas otras cosas? Tal vez no. La identidad creole no es incesantemente contingente; está limitada por sus experiencias históricas como pueblo y por su resultante sentido común. Históricamente, la identidad creole ha sido y seguirá siendo producida en contraposición a los mestizos. Más importante, el poder del nacionalismo nicaragüense y su intrínseca articulación con la identidad y la cultura mestizas hacen de esta una estrategia insostenible. Tal vez podría tener éxito si el esfuerzo se limitase a los mestizos que son costeños.

Como parte de nuestro proyecto de mapear y fundamentar etnográficamente las reivindicaciones de tierras comunales de los pueblos indígenas y creole en la Costa Atlántica, se me asignó la tarea de analizar las reivindicaciones de tierras hechas por las comunidades creole. Puesto que se entiende que los creole son de ascendencia africana, no pueden afirmar que han ocupado sus tierras desde antes del periodo colonial español, del que derivan las reivindicaciones del Estado nicaragüense.

Me dirigí a los pueblos creole de Haulover y Laguna de Perlas, situados al norte de Bluefields a una distancia aproximada de hora y media en lancha rápida, para hablar con la gente de allá e indagar cómo racionalizan sus reivindicaciones sobre las tierras comunales. Esperaba presenciar el despliegue de complejas racionalizaciones basadas en la residencia de los creole antes del establecimiento del Estado nicaragüense, o que refutasen la existencia del control español sobre la zona, o que reclamaran derechos sustentados en la compensación que se les debía por los horrores de la esclavitud. Esperaba poder basarme en esos razonamientos para contribuir a asegurar no sólo sus derechos a la tierra, sino también

aportar al debate sobre el derecho de los negros a la tierra en toda la diáspora africana en las Américas.

Se diría que al cabo de dieciséis años yo podría hacer algo mejor que devanar suposiciones sobre la identidad creole. La primera vez que fui a Haulover en el verano de 1997 busqué a algunos de mis amigos que ahora tenían posiciones de influencia en la comunidad. En la década de 1980, cuando pasé bastante tiempo en Haulover, los lugareños me decían que eran creole pero que sus antepasados habían sido indios. Esta vez uno de mis amigos me dijo que las reivindicaciones de los habitantes de Haulover a la tierra se basaban únicamente en el hecho de que sus ancestros habían sido indios, incluso si los habitantes actuales no lo eran. Otro de mis amigos me dijo que toda la gente en Haulover era en realidad mískitu, por lo tanto era claro que tenían derechos sobre todas las tierras de la zona. La siguiente vez que fui a Haulover, esos dos amigos míos volvieron a decirme que todo el mundo en ese pueblo era mískitu. También dijeron que la población de Bluefields y Laguna de Perlas eran todos creole y que no tenían derecho a las tierras comunales.

En uno de esos viajes visité también Laguna de Perlas. Está a media hora de Haulover, y los dos pueblos, aunque antagonistas, tienen una larga historia de interacción y existen entre ambos muchos vínculos familiares. Laguna de Perlas es, junto con Bluefields, la cuna de la cultura y la identidad creole. En los años ochenta no había duda de la identidad creole de la gente en este pueblo; de hecho, se les consideraba como un bastión contra las incursiones de la resistencia mískitu en la zona.

En esta visita, uno de mis amigos me dijo que él afirmaba ser creole sólo porque parecía negro, sin embargo, sus ancestros eran mískitu. Esta, pues, era la base de las reivindicaciones suyas y del resto del pueblo sobre las tierras. Agregó que los creole de Bluefields no tenían derecho porque no estaban allí cuando se establecieron las comunidades indígenas de la región. Otro que había sido por muchos años compañero de trabajo y amigo mío, que se parece un poco al personaje cinematográfico Putney Swope y de quien siempre pensé que era creole, afirmó que toda la comunidad de Laguna de Perlas descendía de los “sulira<sup>151</sup>” mískitu. Y otro declaró que la gente de Laguna de Perlas es “india por sangre y creole por costumbre”. Es evidente, pues, que ahora no hay creole verdaderos en la cuenca de Laguna de Perlas, sino sólo mískitu que han legitimado sus reivindicaciones sobre la tierra en su calidad de habitantes indígenas de esta zona.

<sup>151</sup> Sulira fue el líder mískitu que fundó varias comunidades mískitu en la Costa sur.

En los últimos treinta años, el énfasis de los creole en su identidad diaspórica angla o negra los ha separado de las poblaciones mískitu, que son mucho más numerosas y que residen sobre todo en la parte norte de la Costa Atlántica. Cuando se institucionalizaron los gobiernos autónomos, los creole presionaron para dividir en dos la Costa, en parte porque los creole temían verse sobrepasados por los mískitu. Esto los ha separado de un aliado importante y mucho más numeroso. La tendencia, que ya empezó, de los creole que se identifican como mískitu está muy arraigada en el sentido común creole, y me parece que es un movimiento estratégico que puede ser muy importante.

Además del trabajo político que este libro propone hacer en Bluefields, su análisis crítico de los procesos de formación de la identidad y la política creole plantea varias cuestiones intelectuales complejas que tienen implicaciones políticas de interés en otros aspectos de la diáspora africana. Puesto que ese no es el objetivo de este libro, las menciono brevemente en estas últimas páginas.

Primero, demuestro que la formación de la identidad y de las políticas creole son procesos estratégicos y negociados que están estructurados por relaciones desiguales de poder (Bourgois, 1989; Hale, 1994; Williams, 1991). Esto sugiere que es necesario reconsiderar las construcciones esencialistas que plantean la identidad como algo primordial, monogénico y monolítico (p.ej., Asante, 1988; Thompson, 1983). También cuestiono las hipótesis de los académicos que afirman que la identidad racial y la identidad “étnica” son siempre (o deberían ser) los factores cruciales determinantes en las políticas de los grupos raciales y “étnicos” subalternos.

Segundo, contribuyo a la literatura de nuevo cuño sobre los procesos de formación de la identidad transnacional y diaspórica (ver, p.ej., Clifford, 1994; Gilroy, 1993; Hall, 1995). Mi investigación indica que los creole tienen un sentido cambiante de la identidad racial y un posicionamiento ambiguo de cara a otras poblaciones de ascendencia africana. Esto me lleva a criticar las nociones académicas de la identidad diaspórica como un atributo racialmente determinado (ver, p.ej., Harris, 1993; Padmore, 1956) e incluso como un producto necesario de la memoria y la experiencia compartidas (Gilroy, 1993). Afirmo que eso se entiende mejor como un posicionamiento táctico en un mundo donde las interrelaciones transnacionales son cambiantes.



Tercero, el caso de los creole desafía el trabajo de aquellos académicos que subsumen la dinámica de la raza como un mecanismo de diferenciación social, según la teoría de la etnicidad (Glazer y Moynihan, 1975). Este estudio demuestra una clara disyuntiva entre las representaciones racializadas de los mestizos sobre la identidad creole y la construcción más culturizada de los propios creole acerca de su grupo. Esto sugiere que, analíticamente, es importante distinguir entre esos procesos de formación de la identidad que están interrelacionados pero que son distintos. (Omi y Winant, 1986, plantean un argumento similar).

Cuarto, el estudio contribuye a los debates teóricos sobre la hegemonía y los procesos de identidad nacional, racial y cultural en América Latina, particularmente en la medida en que se relacionan con las poblaciones de ascendencia africana (ver, p.ej., Hanchard, 1994; Wade, 1993; Wright, 1993). Aquí me baso en la obra de aquellos académicos que afirman que las representaciones dominantes de los grupos raciales y culturales subalternos están críticamente relacionadas con las construcciones hegemónicas de la nación y del nacionalismo cultural (Stutzman, 1981; Williams, 1991); sin embargo, el caso creole apunta al papel crucial que desempeña la “hegemonía racial”, la racialización y las representaciones transnacionales de las poblaciones de ascendencia africana en la dinámica de las relaciones raciales en América Latina.

Los objetivos de este libro, que surgieron de las políticas de un momento ahora pasado, parece que son relevantes para las luchas que actualmente están librando los creole, y quizá también para las de otros que estamos en la diáspora negra. Ahora que por fin he llegado al final, me doy cuenta de algo que siempre he sabido: la parte fácil es escribirlo todo; la parte difícil es mantener el compromiso político de asumir las tareas y responsabilidades derivadas del trabajo analítico y etnográfico, y al mismo tiempo, no imponer la autoridad del experto foráneo.

## Bibliografía

- Adams, R. N. (1981a). The Dynamic of Societal Diversity: Notes from Nicaragua for a Sociology of Survival American. *American Ethnologist*, 8(1), pp. 1–20.
- Adams, R. N. (1981b). The Sandinista and the Indians: The “Problem” of the Indian in Nicaragua. *Caribbean Review*, 10(1), pp. 23–25, 55–56.
- África baila. (1971, 25 de julio). *La Prensa*, p. 2b.
- Aguilar Cortés, J. (1971, 5 de diciembre). La discriminación racial en la provincia de Nicaragua. *La Prensa*, p. 2.
- Alcaldía de Bluefields en bancarrota: Somoza, siempre interfiriendo. (1970a, 7 de marzo). *La Prensa*, p. 17.
- Alemán, F. (1970, 7 de enero). Gran problema de Bluefields: La recuperación. *La Prensa*, p. 10.
- Alemán Ocampo, C. (1969, 9 de marzo). Viaje a la “Costa”. *La Prensa*, pp. 16–26.
- Alonso, A. (1988). The Effects of Truth: Re-representations of the Past and the Imagining of Community. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), pp. 33–57.
- Amenaza de rebelión Miskita. (1974, 9 de junio). *La Prensa*, p. 1
- Annual Report of the Mission Board. (1900). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 4(43), pp. 351–355.
- Anuncios. (1890). *Bluefields Messenger*. pp. 8–12.
- Aragón, G., S. Manzanares y D. Ingram. (1979, 8 de agosto 1979). Carta dirigida al comandante Raúl. CIDCA, Bluefields Archives.
- Arana Mayorga, S. (1978, 22 de noviembre). Responsabilidad tica no puede ocultarla ni negarla. *La Información*, pp. 1, 9.
- Arana, Moisés. (1983) *Entrevista con Ray Hooker y Alicia Slate*. CIDCA, Bluefields Archives.

- Araya Pochet, C., y Peña, G. T. (1979). *El enclave bananero en Nicaragua*. Mimeographed, Managua.
- Arellano, J. E. (1970, 15 de noviembre). El tema negro en la poesía nicaragüense. *La Prensa*, pp. 3–8.
- Asante, M. K. (1988). *Afrocentricity*. Trenton, NJ: Africa World Press.
- Ashdown, P. D. (1979). *Race, Class and the Unofficial Majority in British Honduras: 1890-1949 (Tesis doctoral)*. The British Library, London.
- Ayón, T. (1956). *Historia de Nicaragua (Vols. 1–3)*. Madrid: Escuela Profesional de Artes Gráficas.
- Balladares, H. (1969, 24 de noviembre). Pesquera cooperativista abren en la Costa Atlántica. *La Prensa*, p. 16.
- Barreto Pérez, P. (1972, 18 de abril). Frank Hodgson: Esperanza para Bluefields. *La Prensa*, p. 12.
- Bell, C. N. (1899). *Tangweera: Life and Adventures among Gentle Savages*. London: Eduard Arnold.
- Bell, J.S. (1842, November 12). [Letter to Walker]. Colonial Office (123/65), Public Records Office, London.
- Bell, J.S. (1843a, April 19). [Letter to the Earl of Elgin, North Bluefields]. Foreign Office (123/65), Public Records Office, London.
- Bell, J.S. (1843b, October 21). [Letter to Fancourt, North Bluefields]. Colonial Office (123/67), Public Records Office, London.
- Bell, J.S. (1843c, November 18). [Letter to Fancourt, North Bluefields]. Colonial Office (123/67), Public Records Office, London.
- Bell, J.S. (1848, February 25). [Letter to Governor Sir Charles Grey, Bluefields]. Consular Letters (8), CIDCA-Bluefields Archives, Bluefields.
- Bernard, J. E. (1926, 1 de mayo). Bluefields, Nicaragua. *Negro World*.

- Bertocci, S. (1971, 9 de mayo). El alma negra e india de la vanguardia: La protesta de la poesía latinoamericana. *La Prensa*, pp. 1B, SB.
- Blair, P. (1873). *Mosquito Coast*. En *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, pp. 429–438.
- Bluefields. (1890). *Bluefields Messenger*, pp. 1–6.
- Bluefields Messenger. (1890). *Bluefields Messenger*, p. i.
- Blassingame, J. W. (1972). *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*. New York: Oxford University Press.
- Bolland, N. O. (1977). *The Formation of a Colonial Society: Belize, from Conquest to Crown Colony*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Bolland, N. O. (1986). *Belize: A New Nation in Central America*. Boulder, CO: Westview Press.
- Bourgois, P. (1981). Class, Ethnicity, and the State among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua. *Latin American Perspectives*, 8(2), pp. 22–39.
- Bourgois, P. (1985). Nicaragua's Ethnic Minorities in the Revolution. *Monthly Review*, 36(8), pp. 22–44.
- Bourgois, P. (1989). *Ethnicity at Work*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bowden, J. (1841, September 5). [Letter to Patrick Walker, Corn Island]. *Foreign Office (123/62, Folder 1)*, Public Records Office, London.
- Brathwaite, E. (1971). *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*. Oxford: Clarendon Press.
- Brautigam Beer, D. (1970a, 1 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 3
- Brautigam Beer, D. (1970b, 2 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2

- Brautigam Beer, D. (1970c, 5 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1970d, 10 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1970e, 11 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1970f, 12 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1970g, 13 de junio). Apuntes para una historia de nuestra Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1970h, 2 de mayo). ¿Que Hay de la Mosquitia? Una Historia de la Costa Atlántica. *La Prensa*.
- Brautigam Beer, Donovan. (1973, 27 de febrero). Postdata sobre avenidas, calles y otro. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1976a, 23 de septiembre). Aclaraciones sobre la Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1976b, 4 de septiembre). Errores sobre la Costa Atlántica. *La Prensa*.
- Brautigam Beer, D. (1976c, 29 de junio). ¿Es bueno el inglés de la Costa Atlántica? *La Prensa*. p. 2.
- Brautigam Beer, D. (1976d, 17 de diciembre). Importancia cultural de la Costa Atlántica. *La Prensa*. p. 2.
- Brautigam Beer, D. (1976e, 8 de mayo). El Origen de Nuestro ‘Palo de Mayo.’” *La Prensa Literaria*. p. 6
- Brautigam Beer, D. (1976f, 26 de mayo). El problema del negro es un problema mental. *La Prensa*. p. 2

- Brautigam Beer, D. (1976g, 20 de abril). Proverbios de la Costa Atlántica. *La Prensa Literaria*. p. 2
- Brautigam Beer, D. (1976h, 7 de julio). ¿Se repite la historia? *La Prensa*. p. 2.
- Brautigam Beer, D. (1976i, 21 de octubre). Réplica a Elí Tablada Solís. *La Información*, p. 2.
- Brautigam Beer, D. (1976j, 4 de agosto). Seamos honrados en el informe histórico. *La información*, p. 2.
- Brethren's Society for the Furtherance of the Gospel. (1900, diciembre). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 44(4), pp. 405–406.
- Breitman, G. (Ed.). (1990). *Malcolm X Speaks: Selected Speeches and Statements*. New York: Grove Press.
- British Colonial Secretary's Office. (1912, October 5). [Letter to Consul] Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Bulmer-Thomas, V. (1987). *The Political Economy of Central America since 1920*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burdon, J. A. (1931). *Archives of British Honduras (Vol. 1)*. London: Sifton, Praed & Co.
- Bury, C. E. (1922, 16 de septiembre). Interesting News of Bluefields, Nicaragua. *Negro World*, p. 8.
- Camarógrafos franceses filman vida y costumbres de Miskitos. (1969, 29 de noviembre). *Novedades*, p. 16.
- Campbell, E. (1972, 29 de junio). Con nuestro silencio estamos cavando nuestra propia tumba. *La Información*. p. 1.
- Campbell, L. (1971, 13 de septiembre). En el memorable Sequicentenario de la Independencia. *La Información*. p. 1, 4.

- Campbell, L. (1972a, 31 de mayo). ¡Cuando el pueblo dijo: Basta Ya!! *Información*, pp. 1, 3.
- Campbell, L. (1972b, 29 de abril). Discurso en Inauguración del Gimnasio Moravo. *La Información*, pp. 1, 6.
- Campbell, L. (1972c, 29 de junio). La Televisión en la Costa Atlántica. *La Información*, p. 1.
- Campbell, L. (1973, 9 de marzo). ¿Es la policía el amigo o verdugo del pueblo? *La Información*, p. 1.
- Campbell, L. (1975, 14 de septiembre). Hacia la verdadera incorporación de la Costa Atlántica. *La Información*, pp. 1, 10.
- Cash, S. (1976, 16 de agosto). Brillante exposición del diputado costeño Stanford Cash. *La Información*, pp. 1, 2.
- Chalkley, H.O. (1915a, November 10). [Letter to Young, no. 15]. Crowdell Papers, CIDCA-Bluefields, Bluefields.
- Chalkley, H.O. (1915b, November 23). [Special Commissioner of H.B.M. Government, to C. Alban Young, His Majesty's Envoy Extraordinary and Minister Plenipotentiary, Guatemala, no. 18]. Crowdell Papers, CIDCA-Bluefields, Bluefields.
- Chamorro, P. J. (1970a, 14 de noviembre). Ambiente a la semana de la Costa. *La Prensa*, p. 2.
- Chamorro, P. J. (1970b, 28 de junio). Pobreza y esperanza en nuestra frontera recortada. *La Prensa*, p. 1b.
- Chamorro, P. J. (1970c, 29 de junio). Pobreza y esperanza en nuestra frontera recortada. *La Prensa*, p. 3.
- Chamorro, P. J. (1970d, 1 de julio). Pobreza y esperanza en nuestra frontera recortada. *La Prensa*, p. 2.



- Chamorro, P. J. (1970e, 5 de julio). Pobreza y esperanza en nuestra frontera recortada. *La Prensa*, p. 2.
- Chamorro, P. J. (1970f, 18 de junio). Una sugerencia a educación pública. *La Prensa*, p. 2.
- Chamorro, P. J. (1973, 15 de mayo). La política de EEUU. *La Prensa*, p. 2.
- Chamorro Z., A. (1982). *The Hegemonic Content of Somocismo and the Sandinista Revolution* (Tesis de maestría). University of Essex, Colchester.
- Chamorro Z., A. (1983). Algunos rasgos hegemónicos del Somocismo y la Revolución Sandinista. Cuadernos de Pensamientos Propio 5. Managua.
- Chorrea Sangre Lo de La Costa. (1969, 9 de octubre). *La Prensa*, p. 1.
- Christie, W. (1848, September 5). [Letter to Palmerston, no. 7]. Consular Letters (136–137), CIDCA-Bluefields Archive, Bluefields.
- Christie, W. (1849a, May 15) [Letter to Palmerston]. Foreign Office (53/49 73305), Public Records Office, London.
- Christie, W. (1849b, May 15). [Letter to Palmerston, in “Papers Respecting MosquitoLand Claims: 149-51,” 1860]. Foreign Office (53/49, Folder 5), Public Record Office, London.
- Christie, W. y Venables. (1855, September 18). [Letter to the Earl of Clarendon]. Foreign Office (53/49, Folder 1), Public Record Office, London.
- Chatfield, F. (1848, April 19). [Letter to Palmerston]. CIDCA-Bluefields Archives, Bluefields.
- 155 comunidades miskitas en revolucionaria asamblea. (1979a, 15 de noviembre). *Barricada*, pp. 1, 8.
- Citizens of Bluefields. (1911, April 7). [Letter to S.T Lee]. *Bluefields Consular Post Records (unnumbered)*, National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1897a, August 10). [Dispatch to O'Hara]. Bluefields Consular Post Records (No. 110), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1897b, August 20). [Newspaper clipping The Recorder (Bluefields), August 21, 1897, Dispatch to O'Hara]. Bluefields Consular Post Records (No. 93), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M. J. (1897c, August 27). [Dispatch to Thomas O'Hara]. Bluefields Consular Post Records (No. 99), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M. J. (1897d, September 24). [Dispatch to John T. King, Mobile, Alabama]. Bluefields Consular Post Records (No. 126), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1897e, October 4). [Dispatch to King]. Bluefields Consular Post Records (No. 135), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1898a, January 7), [Dispatch to Sorsby]. Bluefields Consular Post Records (No. 2), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1898b, March 14). [Dispatch to Sorsby]. Bluefields Consular Post Records (No. 54), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M. J. (1904a, November 2), [Dispatch to Hill], Bluefields Consular Post Records (No. 32), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1904b, November 14). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 37), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1904c, November 15). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 38), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1904d, November 24), [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 43), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1904e, December 5). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 2), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1904f, December 5). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 50), National Archives, Washington, D.C.

- Clancy, M.J. (1904g, December 7). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 51), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1904h, December 12). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 56–57), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1904i, December 19). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 68), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1904j, December 24). [Dispatch to Merry]. Bluefields Consular Post Records (No. 13), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1905a, January 16). [Dispatch to Merry]. Bluefields Consular Post Records (No. 19), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1905b, February). [Dispatch to William Merry, San José, Costa Rica]. Bluefields Consular Post Records (No. 25), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1905c, February 11). [Dispatch to Hill]. Bluefields Consular Post Records (No. 97), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1905d, August 16). [Dispatch to Merry]. Bluefields Consular Post Records (No. 35), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1905e, August 28). [Dispatch to Merry], Bluefields Consular Post Records (No. 36), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1908a, August 21). [Dispatch to Asst. Secretary of State]. Bluefields Consular Post Records (No. 5), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1908b, November 6). [Dispatch to Asst. Secretary of State]. Bluefields Consular Post Records (No. 23), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1908c, December 18). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 31), National Archives, Washington, D.C.
- Clancy, M.J. (1909a, February 20). [Dispatch to Secretary of State], Bluefields Consular Post Records, National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909b, February 26). [Dispatch to Secretary of State], Bluefields Consular Post Records (No. 43). National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909c, March 29). [Dispatch to Merry]. Bluefields Consular Post Records (No. 43), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909d, May 14). [Dispatch to Secretary of State], Bluefields Consular Post Records, National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909e, May 15). [Dispatch to Asst. Secretary of State]. Bluefields Consular Post Records (No. 67), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909f, May 22). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 68), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M. J. (1909g, June 3). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 71), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909h, June 12). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 74), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909i, July 19). [Dispatch to Merry]. Bluefields Consular Post Records. (No. 8), National Archives, Washington, D.C.

Clancy, M.J. (1909j, August 16), [Dispatch to State Department], Bluefields Consular Post Records (No. 78), National Archives, Washington, D.C.

Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), pp. 302–338.

Comaroff, J. (1985). *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: University Of Chicago Press.

Comisión de Desarrollo de la Costa Atlántica. (1966). Monografía y proyectos a organizarse en el Departamento de Zelaya. *Revista Conservadora*, 14(68), pp. 7–20.

Conzemius, E. (1929). Les îles Corn du Nicaragua. *La Geographie*, 2, pp. 346–362.

- Conzemius, E. (1932). Ethnographical Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua. *Bureau of American Ethnology, Bulletin 106*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
- La Costa Atlántica: Pasado, presente y futuro. (1966). *Revista Conservadora*, 14(68), p 1
- Costa Atlántica un gigante que despierta. (1979, 12 de noviembre). *Barricada*, p. 3.
- La Costa: Del olvido a la liberación: Entrevista con el Comandante Daniel Ortega. (1979b, 1 de diciembre). *Barricada*, pp. 1, 4.
- Creoles, Indians of Pearl Lagoon. (1927). [Letter to Owen Reese, British Consul]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Creoles of Bluefields. (1930, June) [Letter to Alfred W. Hooker]. *La Voz del Atlántico*. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Cuadra, P. A. (1971). *El nicaragüense*. Managua: El Pez y la Serpiente.
- De Kalb, C. (1893). Nicaragua: Studies of the Mosquito Shore in 1892. *Journal of the American Geographic Society*, 25, pp. 236–288.
- Dennis, P. A. (1981). The Costeños and the Revolution in Nicaragua. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, 23(3), pp. 271–296.
- Deposition of George Hodgson and William Halstead. (1842, October 27). Colonial Office (123/65), Public Record Office, London.
- Detective (pseud.). (1970, 9 de junio). En la esquina de Wing Sang. *La Información*. p. 6.
- Detective (pseud.). (1971, 18 de junio). En la esquina de Wing Sang. *La Información*. p. 6.
- Detective (pseud.). (1971, 12 de agosto). En la esquina de Wing Sang. *La Información*. p. 4.

Detective (pesud.). (1972, 16 de agosto). La esquina de Erasmo. *La Información*. p. 6.

Detective (pseud.). (1973, 31 de agosto). En la esquina de BANIC. *La Información*. p. 6.

Días antes de su muerte, el Ing. Lester C. Rogers donó 700 dólares para la carretera a Cukra River.” (1972, 29 of febrero). *La Información*. p. 1.

Diederich, B. (1981). *Somoza and the Legacy of U.S. Involvement in Central America*. New York: E.P. Dutton.

Dozier, C. L. (1985). *Nicaragua's Mosquito Shore: The Years of British and American Presence*. Montgomery, AL: University of Alabama Press.

Dunham, J. (1851). *Journal of Voyages*. New York: Autor.

Efectiva incorporación de la Costa Atlántica. (1979, 6 de octubre). *Barricada*, p. 4.

Elkins, S. (1959). *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. Chicago: University of Chicago Press.

Escandalosa repartición de ayuda en Bluefields. (1970, 19 de enero). *La Prensa*, pp. 1, 10.

Esquemeling, J., y Dampier, W. (1978). *Piratas' en Centroamérica. Siglo XVII*. Managua: Colección Cultural Banco de America.

Estatutos de la Organización Progresista Costeña (Oproco) de la Ciudad de Bluefields, Departamento de Zelaya, República de Nicaragua. (s.f.) CIDCA, Bluefields.

Feurig, G. (1857a). Mosquito Coast. Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen, 22(234), pp. 298–299.

- Feurig, G. (1857b). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 22(237), pp. 346–351.
- Feurig, G. (1862). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 24, pp. 308–313.
- Fiesta “Palo de Mayo” en la Costa y Managua. (1972, 22 de mayo). *La Prensa*, p. 7.
- Forbes, J. D. (1993). *Africans and Native Americans: The Language of Race and Evolution of Red-Black Peoples*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Forbes, L. (1983). *Entrevista con Ray Hooker y Alicia Slate*. CIDCA, Bluefields Archives.
- Forgacs, D. (Ed.). (1988). *An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings 1916–1935*. New York: Schocken Books.
- Frazier, E. F. (1951). *The Negro Family in the United States*. New York: Dryden Press.
- Freeland, J. (1988). *A Special Place in History: The Atlantic Coast in the Nicaraguan Revolution*. London: Nicaragua Solidarity Campaign.
- Freeland, J. (1995). *Nicaragua Is No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*. London: Minority Rights Publications.
- Frente Democrático Nacional. (1986). *Echo for Liberty*. Mimeographed, CIDCA—Bluefields Archives.
- Frente Sandinista de Liberación Nacional. (1981). *El programa histórico del FSLN*. Managua: Centro de Publicaciones “Silvio Mayorga.”
- Gámez, J. D. (1939). *Historia de la Costa de los Mosquitos hasta 1894*. Managua: Talleres Nacionales.
- García, S. (1970, 23 de febrero). Ya no hay madera en Bluefields. *La Prensa*, p. 1.



- García, S. (1971, 26 de agosto). Minas: Explotación al minero y al joyero. *La Prensa*, p. 20.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glazer, N., y Moynihan, D. P. (1975). Introduction. En Glazer, N., y Moynihan, D. P. (Eds.). *Ethnicity: Theory and Experience* (pp. 1–26). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goett, J. (2016). *Black Autonomy: Race, Gender, and Afro-Nicaraguan Activism*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Gordon, E. T. (1984). Explotación de clase, opresión étnica y la lucha simultánea. *Wani*, 1, pp. 11–17.
- Gordon, E. T. (1985). Etnicidad, conciencia y revolución: La cuestión miskitu-creole en Nicaragua. *Encuentro*, 24–25, pp. 117–138.
- Gordon, E. T. (1987). *History, Identity, Consciousness and Revolution: Afro Nicaraguans and the Nicaraguan Revolution*. En *Ethnic Groups and the Nation State: The Case of the Atlantic Coast of Nicaragua* (pp. 135–168). CIDCA Development Study Unit. Stockholm: University of Stockholm.
- Gordon, E. T. (1989). *Afro-Nicaraguans and the Revolution*. Mimeographed. CIDCA, Bluefields Archives.
- Gordon, E. T. (1991). *Anthropology and Liberation*. En F. Harrison (Ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further towards an Anthropology of Liberation* (pp. 149–167). Washington, D.C.: AAA.
- Gordon, E. T. (1995). Revolution, Common Sense and the Dynamics of African Nicaraguan Politics, 1979–1985. *Critique of Anthropology*, 15(1), pp. 5–36.
- Gould, J. L. (1990). *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912–1979*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

- Gould, J. L. (1993). "Vana Ilusión!" The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua Mestiza, 1880-1925. *Hispanic American Historical Review*, 73(3), pp. 393-428.
- Gray, M. (s.f). *¿Qué fue la SICC? Mimeographed.*
- Great Britain, Foreign Office. (1894, January-June). *Further Correspondence Respecting the Mosquito Reserve*. Part V. London: HMSO.
- Grossman, G. (1918). *Annual Report of the Province of Nicaragua, 1918*. Moravian Archives, Bethlehem, PA: Autor.
- Grossman, G. (1920). *Annual Report of the Province of Nicaragua, 1920*. Moravian Archives, Bethlehem, PA: Autor.
- Grossman, G. (1926). *Annual Report of the Province of Nicaragua, 1926*. *Moravian Archives*. Bethlehem, PA: Autor.
- Grossman, G. (1988). *La Costa Atlántica de Nicaragua (1940)*. Managua: Editorial La Ocarina, Ministerio de Cultura.
- Grunewald, E. (1863). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 25(241), pp. 54-57.
- Grunewald, E. (1872). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 27(294), pp. 196-198.
- Hale, C. R. (1991). *Wan Tasbaya Dukiara: Contested Notions of Land Rights in Miskitu History*. En Working Paper, Center for International Studies. MIT.
- Hale, C. R. (1994). *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State: 1894-1987*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Hall, S. (1988). *New Ethnicities*. En K. Mercer (Ed.), *Black Film/British Cinema*, (pp. 27-31). London: BFI/ICA.
- Hall, S. (1995). Negotiating Caribbean Identities. *New Left Review*, 20(9), pp. 3-14.

- Hanchard, M. (1994). *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Harding, V. (1981). *There Is a River: The Black Struggle for Freedom in America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Harris, J. E. (1993). *Introduction. En Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, D.C: Howard University Press.
- Heidenreich, G. A. (1924). *Annual Report of the Bluefields Congregation for 1924*. Moravian Archives, Bethlehem, PA.
- Helms, M. W. (1971). *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*. Gainesville, FL: University Press of Florida Press.
- Helms, M. W. (1977). Negro or Indian?: The Changing Identity of a Frontier Population. En A. M. Pescatello (Ed.), *Old Roots in New Lands: Historical and Anthropological Perspectives on Black Experiences in the Americas* (pp. 157–172). Westport, CT: Greenwood Press.
- Hodges, D. C. (1986). *Intellectual Foundation of the Nicaraguan Revolution*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Hodgson, G. et al. (1926, May 4). [Letter to McConnico]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Hodgson, H. (1935). *Memorial of the People of the Department of Zelaya to That Just and Honorable Assembly, Our National Congress*. [Pamphlet] CIDCA, Bluefields.
- Hodgson, R. (1766, October 12). Some Account of That Part of the Continent of America Called the Mosquito Shore, as at Present Actually Both Possessed and Used by the Subjects of Great Britain. En Colonel Robert Hodgson, *A View of the Mosquito Shore*. Foreign Office (53/ 10, ff 16–18), Public Records Office, London.
- Hodgson J. R. (1971, 28 de agosto). Alianza para el Progreso: ¿Una década de desarrollo? *La Información*. pp. 1, 8.

- Hodgson J. R. (1971, 31 de Julio). Oh Gigante Idolatrado, Cuando Te Despertarás! *La Información*. p. 1.
- Hodgson J. R. (1976, 8 de febrero). Progreso ó despojo: Desarrollo ó desarrollismo? *La Información*.
- Holloway, J. E. (1990). *Africanisms in American Culture*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Holm, J. A. (1978). *The Creole English of Nicaragua's Miskitu Coast: Its Sociolinguistic History and a Comparative Study of Its Lexicon and Syntax* (Tesis doctoral). University of London, London.
- Hooker, R. M. (1945). *La reincorporación de la Mosquitia desde el punto de vista del derecho internacional y patrio*. León: Universidad de León.
- Howell, S. (s.f.) *General George Hodgson: His Life and Achievements*. [pamphlet]. CIDCA Bluefields Archives. Bluefields.
- Igualdad de oportunidades. (1973, 26 de julio). *La Prensa*, p. 2.
- Indians and Creoles. (1928, February 1). [Letter to E. Owen Reese British Consul]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Inhabitants of Pearl Lagoon Mosquito Coast. (1911, February 23). [Letter to his Britannic Majesty's Government]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- INRA desarrollará colonizaciones. (1979, 22 de noviembre). *Barricada*, p. 4.
- Instituto Nacional de Información de Desarrollo. (2005). *VII Censo de Población de Vivienda, 2005*. Managua. Recuperado a partir de <http://www.inide.gob.ni/censos2005/censo2005.htm>
- Jamieson, M. (2003). Miskitu or Creole? Ethnic identity and the Moral Economy in a Nicaraguan Miskitu Village. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, pp. 201–222.
- Johnson, R. L. (pseud). (1976, 23 de junio). ¿Es Nicaragüense nuestra Costa Atlántica? *La Prensa*, p. 2.

- Kandler, E. G. (1851). *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 210, pp. 525–526.
- Karnes, T. L. (1978). *Tropical Enterprise: The Standard Fruit and Steamship Company in Latin America*. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.
- Keely, R. N. (1893). Nicaragua and the Mosquito Coast. *Popular Science Monthly*, 55(12), pp. 160–174.
- Kelly, J. (1974, mayo). *Looking Ahead*. NAM, pp. 17–23.
- Kelly, J. (1975, mayo). *1974, Year of Jubilee*. NAM, pp. 12–17.
- Kelly, J. (1976, mayo). *Struggles Toward a Unity of Purpose*. NAM, pp. 18–23.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Laird, L. (1971). *Origins of the Reincorporation of the Miskitu Coast* (Tesis de maestría). University of Kansas, Lawrence, Kansas.
- Langley, L. D. (1983). *The Banana Wars: An Inner History of American Empire, 1900–1934*. Lexington, KY: University Press of Kentucky.
- Lawder, A.C. (1916, June 22). [Letter to C.A. Young H.B.M.'s Envoy Extraordinary & Minister Plenipotentiary]. Crowdell Papers (No. 1/16). CIDCA-Bluefields. Bluefields.
- Le Page, R. B., y Tabouret-Keller, A. (1985). *Acts of Identity: Creole Based ApRaches to Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, S.T. (1911a, March 19). [Letter to Secretary of State]. Bluefields Consular Post Records, National Archives, Washington, D.C.
- Lee, S.T., (1911b, March 19). [Newspaper clipping “Mass Meeting at the Union Club,” *The American, Bluefields, March 19, 1919, Dispatch to Secretary of State*]. Bluefields Consular Post Records (unnumbered), National Archives, Washington, D.C.

- Loch, G. G. 1850. Serapaqui: From the Records of Some of the “Alarms” Officers: A Short History of an Expedition. Bexley Heath.
- Long, E. (1970). *The History of Jamaica*. London: Frank Cass & Co.
- López, L. (1982). La masacre de Río Grande. *Nicaráuac*, 3(8), pp. 180–184.
- Lundberg, J. E. (1854). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 21(223), p. 158.
- Lundberg, J. E. (1866). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 26, pp. 53–55.
- Lundberg, J. E. (1874). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 29(305), pp. 218–224.
- Lundberg, J. E. (1875). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 29(306), pp. 306–309.
- Lundberg, J. E. (1880). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 31(326), pp. 316–318.
- Martin, A. (1870). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 27, pp. 404–408.
- Martin, A. (1872). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 28(297), pp. 363–367.
- Martin, A. (1881). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 32, pp. 72–75.

- Martin, A. (1882). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 32, pp. 251–255.
- McCoy, B. (1911, April 16). *[Pearl Lagoon to British Consul, Bluefields]*. Crowdell Papers, CIDCA-Bluefields, Bluefields.
- Memorialist Committee. (1919, October 11). *Memorial to the President*. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields
- Mena Solórzano, C. (1975, 14 de septiembre). Remembranzas. *La Información*. pp. 1, 9.
- Mercer, K. (1994). *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*. New York: Routledge.
- Meza Briones, S. (1991). *Costa Atlántica nicaragüense: 1899-1901*. Estelí: Alcaldía Municipal.
- Millett, R. (1977). *Guardians of the Dynasty*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Mintz, S. W., y Price, S. (1985). Caribbean Contours. En *Caribbean Contours* (pp. 3–11). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Minutes of a meeting held on the subject of slavery and compensation for slaves at Bluefields, Mosquito Shore. (1841, August 10). Colonial Office (123/67, Folders 1–2, p. 5, Folders 3–4, p. 6), Public Records Office, London.
- Miskito Indian Patriotic League. (1926, February 10). [Letter to U.S. Secretary of State]. Richard Stephenson private collection. CIDCA, Bluefields.
- Miskitos del Río Coco. (1970, 11 de enero). *La Prensa*, p. 2.
- Miskitos confirman su protesta. (1974, 15 de junio). *La Prensa*, pp. 1,14.
- Mission Board. (1900). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 4, pp. 351–355.



- Moffat, T.P. (1909a, October 11). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 7), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909b, October 16). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 11), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909c, October 16). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 12), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909d, October 21). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 117), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909e, November 7). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 29), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909f, November 17). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 29), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909g, November 17). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 34), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1909h, November 18). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 35), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1910a, April 12). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 124), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1910b, May 19). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 146), National Archives, Washington, D.C.
- Moffat, T.P. (1910c, June 12). [Dispatch to State Department]. Bluefields Consular Post Records (No. 178), National Archives, Washington, D.C.
- Moravian Church and Mission Agency. (1894a). The Bluefields Incident. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 2(18), pp. 314–324.
- Moravian Church and Mission Agency. (1894b). Troublous Times at Bluefields. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 2(19), pp. 372–374.

- Moravian Church and Mission Agency. (1895). The Moskito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 2(21), pp. 464–474.
- Moravian Church and Mission Agency. (1896). The Moskito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 3(26), pp. 95–97.
- The Moravian (1963). *A Visit to Nicaragua. Part III*. Bethlehem, PA: Society for Propagating the Gospel.
- Morris, C. D. (2016). Toward a Geography of Solidarity: Afro-Nicaraguan Women's Land Activism and Autonomy in the South Caribbean Coast Autonomous Region. *Bulletin of Latin American Research*, 35(3), pp. 355–369.
- Morrow, R. L. (1930). A Conflict between the Commercial Interest of the United States and Its Foreign Policy. *Hispanic American Historical Review*, 10(1), pp. 2–13.
- Moskito Coast. (1880). *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 31(327), pp. 338–343.
- Moskito Coast. (1892). *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 1(12), pp. 638–641.
- Moskito Coast. (1894). *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 2(20), pp. 402–419.
- Mueller, K. (1932). *Among Creoles, Miskitos and Sumu: Eastern Nicaragua and Its Moravian Missions*. Bethlehem, PA: Comenius Press.
- Munguía Novoa, J. (1970, 4 de octubre). La esclavitud—el poder negro y William Walker. *La Prensa*, p. 3B.
- Municipal Authority of the Mosquito Reserve. (1884). *Formation of the Municipal Authority for the Government of the Mosquito Reservation*. New York: Burr Printing House.
- Murrillo, R. (1975, 4 de diciembre). Cultura, tradición y pobreza. *La Prensa*, pp. 1, 10, 24.

- Mynot, A. (1925, 7 de marzo). *A Bad Preacher Busy in Nicaragua*. Negro World.
- Naylor, R. (1967). The Mahogany Trade As a Factor in the British Return to the Mosquito Shore in the Second Quarter of the 19th Century. *Jamaica Historical Review*, 7(1-2), pp. 40-66.
- Newton, A. P. (1966). *The Colonizing Activities of the English Puritans: The Last Phase of the Elizabethan Struggles with Spain*. Port Washington, NY: Kennikat Press. (Trabajo original publicado en 1914).
- Nietschmann, B. (1973). Between Land and Water: The Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua. New York: Academic Press. Nota de la Información, (1974, 28 de febrero). *La Información*, p. 1.
- El Nuevo Vice-Ministro de Obras Públicas Ing. Remy Rener A., espera hacer y lograr una buena labor que beneficie a esta querida tierra que lo vio nacer. (1971, 22 de julio). *La Información*. p. 1
- Oertzen, E. von, Rossbach, L., y Wunderich, V. (1990). *The Nicaraguan Mosquitia in Historical Documents, 1844-1927: The Dynamics of Ethnic and Regional History*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Olien, M. (1988). Imperialism, Ethnogenesis and Marginality: Ethnicity and Politics on the Mosquito Coast, 1845-1964. *Journal of Ethnic Studies*, 16(1), pp. 1-29.
- Omi, M., y Winant, H. (1986). *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1980s*. New York: Routledge.
- Ortega, G. A. (1950). *Bluefields por dentro: la reincorporación espiritual de la Costa Atlántica*. ORBE, 86(16).
- Padmore, G. (1956). *Pan-Africanism or Communism*. London: Dennis Dobson.
- Pallais, R. I. (1970, 12 de abril). Un poema de un poeta senegalés: Leopoldo Sedar Senghor. *La Prensa*, p. 1B.
- Parsons, J. J. (1956). *San Andrés and Providencia: English-Speaking Island in the Western Caribbean*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

En partido espectacular Bluefields gana tomeo. (1969, 12 de noviembre). *La Prensa*, p. 13.

Peña, H. (1970, 16 de agosto). Los Nicaragüenses. *La Prensa Literaria*, p. 1B.

People of Bluefields and Rama Indians. (1911, April 22). [Letter to H.O. Chalkley British Consul, Bluefields]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.

Peper, W. (1879). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 31(325), pp. 262–264.

Peralta, M. M. (Ed.). (1886). *Costa Rica y Colombia de 1573 á 1881; su jurisdicción y sus límites territoriales*. Madrid: Librería de M. Murillo.

Peralta, M. M. (Ed.). (1890). *Límites de Costa-Rica y Colombia: nuevos documentos para la historia de su jurisdicción territorial*. Madrid: M.G. Hernández.

Pérez-Estrada, F. (1970, 20 de septiembre). El Negro en Nicaragua. *La Prensa*, pp. 1B, 5B.

Pérez Valle, E. (1978). *Expedientes de campos azules: Historia de Bluefields en sus documentos*. Managua: Eduardo Pérez-Valle.

Petitioners. (1919, April 2). [Letter to J.O. Sanders American Consul]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.

Pfeiffer, H. G. (1849). Extract of a Letter from Br. H. G. Pfeiffer. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 19(204), pp. 201–203.

Pfeiffer, H. G. (1850a). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 19(207), pp. 360–362.

Pfeiffer, H. G. (1850b). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 19(207), pp. 404–407.

- Pfeiffer, H. G., Lundberg, J. E., y Jurgensen, P. (1857). *Moskito Coast. Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 22(234), pp. 242–248.
- Pfeiffer, H. G., y Reinke, A. (1849). *Report on an Exploratory Visit of the Mosquito-Coast, Performed in the Year 1847. Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 19(204), pp. 161–172.
- Pineda, B. L. (2006). *Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press.
- Porta Costas, A. (1990). Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos. *Wani*, 7, pp. 52–61.
- Presidente de los Compañeros de la Alianza nos Visita. (1971, 22 de enero). *La Información*. p. 1.
- Presidente Somoza en los minerales “La Rosita”. (1969, 12 de noviembre). *Novedades*, pp. 4–5.
- Price, R. (Ed.). (1979). *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Price, R. (1983). *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Price, R. (1990). *Alabi's World*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Prowett, J. (1845, June 24). [Letter to Earl of Aberdeen]. Foreign Office (53/44 p. 190-192). Public Records Office, London.
- Proyecto Piloto del Río Coco será reestructurado: Algo más que enseñar a leer. (1969, 8 de noviembre). *Novedades*, pp. 1, 8.
- El pueblo blufileño repudió enérgicamente la contrarevolución. (1979, 21 de octubre). *Barricada*. pp. 1–2.

Ramírez, José Benito. (1942). *Somoza hacia el Atlántico*. Managua: Publicaciones de la Secretaría de la Presidencia de la República.

Rediske, M., y Schneider, R. (1983). National Revolution and Indigenous Identity: The Conflict between the Sandinista Government and the Miskito Indians, 1979-1982. En K. Ohland y R. Schneider (Eds.), *National Revolution and Indigenous Identity: The Conflict between Sandinista and Miskito Indians on Nicaragua's Atlantic Coast* (pp. 3-27). Copenhagen: IWGA.

Reincorporación de la Mosquitia. (1969, 11 de junio). *Novedades*, p. 6.

Reinke, A. (1848a). Central America. Mosquitia. *The United Brethren's Missionary Intelligencer and Religious Miscellany*, 9, pp. 549-557.

Reinke, A. (1848b). Sketch of the Country of Mosquitia Commonly Called the Mosquito Shore. *The United Brethren's Missionary Intelligencer and Religious Miscellany*, 9, pp. 403-414.

Reinke, A. (1848c). Visit to the Country of Mosquitia. *The United Brethren's Missionary Intelligencer and Religious Miscellany*, 9, pp. 444-461.

A reirse! (1969, 28 de enero). *La Información*. p. 5.

Renkewitz, F. (1867). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 26, pp. 469-473.

Renkewitz, F. (1874). Moskito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 29(305), pp. 218-224.

Retrospect of the Missionary Work of the Moravian Church during the Past 150 Years. (1882). *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 32(336), pp. 277-287.

Reyes Campos, P. R. (1978, 22 de noviembre). Crímenes son del tiempo y node España. *La Información*. pp. 1, 3.

Rivera de Vallejos, A. (1969, 8 de noviembre). Pueblo costeño reitera solidaridad a Somoza. *Novedades*, p. 13.

- Roberts, O. (1965). *Narrative of Voyages and Excursions on the East Coast and Interior of Central America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Romero Vargas, G. (1994). *Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII*. Managua: Fondo de Promoción Cultural-Banic.
- Romig, Br. (1892). The Mosquito Coast: Visitation by Br. Romig. *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 1(9), pp. 428–450.
- Ruiz, H. (1970, 28 de junio). Los Miskitos: Único grupo indígena con unidad tribal: Exitosa conferencia de P. J. Ch. *La Prensa Literaria*, pp. 2B, 4B.
- Ruiz y Ruiz, F. (1927). *Costa Atlántica de Nicaragua*. Informes Oficial. Managua: Autor.
- Samarriba, M. (s.f). *Tratamiento político a la Iglesia Morava*. Photocopy, Managua.
- Scott, D. (1991). That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World. *Diaspora*, 1(3), pp. 261–283.
- Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sieborger, B. (1884). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 33(345), pp. 174–176.
- Sieborger, B. (1887). The Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 34(357), pp. 181–182.
- Signed Depositions made before the British Titles Commissioner H.I. Chalkley, Bluefields, no. 33. (1905, June 17). Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.
- Society for Propagating the Gospel. (1911). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1910*. Bethlehem, PA.



Society for Propagating the Gospel. (1925). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1924.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1927). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1926.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1928). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1927.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1929). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1928.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1930). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1929.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1931). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1930.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1938). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1937.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1943). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1942.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1944). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1943.* Bethlehem, PA.

Society for Propagating the Gospel. (1946). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1945.* Bethlehem, PA.

- Society for Propagating the Gospel. (1954). *Proceedings of the Society for Propagating the Bible: Report on the Missions of the Moravian Church, 1953*. Bethlehem, PA.
- Solís, E.T. (1976, 8 octubre 1976). *Más sobre la polemica de la Costa Atlántica*. p. 2.
- Somoza D., A. (1974, 25 de marzo). Somoza dará progreso a la Costa Atlántica. *Novedades*. pp. 5, 28.
- Somoza inicia importantes obras de progreso cultural y material para la Costa Atlántica. (1969, 16 de agosto). *Novedades*, pp. 1, 8.
- Sorsby, W. S. (1969). *The British Superintendency of the Mosquito Shore, 1749–1800 (Tesis doctoral)*. University of London, London.
- Sorsby, W. S. (1972). Spanish Colonization of the Mosquito Coast, 1787–1800. *Royal Historical Association*, pp. 73–74, 45–153.
- Sorsby, W. S. (1989). *The Mosquito Coast of Nicaragua and Honduras: 1802–1974*. 2(3). Manuscrito no publicado.
- Southern Indigenous Creole Community. (1983). *Southern Indigenous Creole Community*. Mimeographed, San José, Costa Rica.
- Southern Indigenous Creole Community. (s.f). *SICC Seminar: Cultural Survival*. Mimeographed.
- Stampp, K. (1956). *The Peculiar Institution: Slavery in the Antebellum South*. New York: Vintage Books.
- Stations of the Moravian Mission on the Mosquito Coast. (1894). *Periodical Accounts Relating to the Moravian Missions*, 2(20), pp. 402–419.
- Stutzman, R. (1981). El Mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion. En N. E. Whitten, Jr. (Ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador* (pp. 45–94). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Sujo Wilson, H. (1971, 24 de noviembre). Ciertos “gallos tapados” podrían ser desastrosos. *La Información*. pp. 1, 6.

Sujo Wilson, H. (1973, 22 de diciembre). Es necesario practicar un localismo sano y viril. *La Información*. p. 7.

Sujo Wilson, H. (1976, 12 de junio). El canal costero. *La Información*. pp. 1, 3.

Synodal Committee for the Management of the Brethern's Missions. (1851). Circular Letter of the Synodal Committee for the Management of the Brethern's Missions. En *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 20, pp. 163-176.

Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University Of Chicago Press.

Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge.

Taylor, M. (1889). *The Reception in Honor of the Election and Inauguration of the Hereditary Chief of the Mosquito Reservation*. CIDCA, Bluefields.

Teplitz, B. I. (1973). *The Political and Economical Foundations of Modernization in Nicaragua: The Administration of Jose Santos Zelaya, 1893-1909 (Tesis doctoral)*. Howard University, Washington, DC.

Thomas, J.O. (1915, October 22). [Letter to H.O. Chalkley]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.

Thomas, J.O. (1927, February 4). [Letter to Anna Crowdell]. Crowdell Papers, CIDCA, Bluefields.

Thompson, R. F. (1983). *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books.

Tobie F., R. B. (1976a, 22 de julio). Costeño protesta "Poema" de Fernando Silva. *La Información*. p. 1.

Tobie F., R. B. (1976b, 24 de mayo). El neo-colonialismo. *La Información*. pp. 1, 6.

Tobie F., R. B. (1976c). Our Problem: Dissertation by Rollin B. Tobie F. Manuscrito, CIDCA, Bluefields.

- UNIA Foreign Divisions. (1926). [3x5 file cards, Early Records Series, UNIA Central Division (New York, NY)]. Schomburg Collection, New York Public Library, New York.
- Vanden, H., y Prevost, G. (1993). *Democracy and Socialism in Sandinista Nicaragua*. Boulder, CO: L. Rienner.
- Velasquez, J. (1972, 8 de octubre). Rutas nicaragüenses: Managua, Rama, Bluefields. *La Prensa*, p. 6.
- Vilas, C. M. (1990). Del colonialismo a la autonomía: Modernización capitalista y revolución social en la Costa Atlántica. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.
- Visweswaran, K. (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Wade, P. (1993). *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Walker, P. (1844, August 1). [Letter to the Earl of Aberdeen]. Foreign Office (53/1 78568 Folders 3–4), Public Records Office, London.
- Walker, P. (1845, June 23) [Letter to the Earl of Aberdeen, Bluefields]. Foreign Office (53/44, p. 65), Public Record Office, London.
- Walker, Patrick. (1845, November 26). [Letter to Earl of Aberdeen, registry book and map enclosures, Bluefields]. Foreign Office (53/44, pp.120–128), Public Record Office, London.
- Wheelock, J. (1981, January). Speech by Commander of the Revolution Jaime Wheelock, Member of the FSLN Political Commission. *1st International Meeting of Solidarity with Nicaragua*. Mimeographed, Managua.
- Whitaker, R.L. (1972, 5 de febrero). Votar es un deber patriótico de todo ciudadano nicaragüense. *La Información*. p. 1.
- White, R. (1789). *The Case of His Majesty's Subjects Having Property in and Lately Established upon the Mosquito Shore in America*. London.

- White, R. (1793). *The Case of the Agent to the Settlers on the Coast of Yucatan: And the Late Settlers on the Mosquito Shore*. London.
- Williams, B. (1991). *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham, NC: Duke University Press.
- Williams, B. (1995). Public I/Eye: Conducting Fieldwork to Do Homework on Homeless and Begging in Two U.S. Cities. *Current Anthropology*, 36(1), pp. 25–52.
- Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Williams, R. (1983). *Keyword: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press.
- Wilshire, E. (1983). *Entrevista con Ray Hooker y Alicia Slate*. CIDCA, Bluefields.
- Wilson, J. (1975). *Obra morava en Nicaragua: Trasfondo y breve historia* (Tesis de maestría). Seminario Biblico Latinoamericano, San José, Costa Rica.
- Wilson, J. (1983). *Entrevista con Ray Hooker y Alicia Slate*. CIDCA, Bluefields
- Archives. W.M. (1732). The Mosquito Indian and His Golden River. En A. Churchill (Ed.), *A Collection of Voyages and Travels*, 6, pp. 285–298).
- Wong Lopéz, W. (1979). *Informe general de la Junta Provisional de Bluefields al estado mayor nacional conjunto de FSLN*. Photocopy. CIDCA, Bluefields.
- Wright, W. (1993). *Café con Leche: Race, Class, and National Image in Venezuela*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Wullschlagel, H. R. (1856). Extract from the Report of a Visit to the Mission of the Mosquito Coast, Performed in May 1855 by Br. H. R. Wullschlagel of the Mission-Board. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 22, pp. 34–35.
- Ziock, H. (1882). Mosquito Coast. *Periodical Accounts Relating to the Missions of the Church of the United Brethren Established among the Heathen*, 32, pp. 319–33.

# Anexo

Aproximación al español de los poemas y canciones citados en el texto.

## En el prólogo:

Entonces, ¿que pasó Killa? ¿Qué onda?  
Me dicen que están pasando muchas cosas en casa, man.

Muchas cosas pasan en mi país  
Muchas cosas pasan en mi casa  
Han causado mucha tristeza a la familia  
Mira a tu alrededor, una pura zona sangrienta.

Ra-ra uno acaba de morir  
Pasan algunos días y muere el siguiente  
Ras no sé qué les sucedió  
Se están matando  
Se van a ir directo al infierno.

Pim, acabas de oír las campanas de la iglesia  
En mi casa tendré que contar una historia triste  
Ellos no creen en Dios, creen en Lucifell  
Están mal en sus corazones. No están bien.

—Kila-B

\*\*\*

El 10 de agosto del 2016 se celebraba el 175 aniversario de la segunda y final liberación de los esclavos en Bluefields y Laguna de Perlas. Los eventos ocurridos en esa fecha, en 1841, parecen haber escapado de la memoria social creole y están totalmente ausentes de las nociones mestizas sobre los orígenes de Nicaragua. El suceso llegó a mi conocimiento mientras trabajaba en el archivo, un verdadero tesoro, que el famoso historiador Dr. Germán Romero Vargas trajo de Inglaterra al CIDCA. Ese evento se convirtió en parte de este libro y de las presentaciones que a lo largo de los años he hecho sobre la historia creole en Bluefields. Para los creoles el redescubrimiento de la esclavitud es uno de las contribuciones más notables de este libro.

Colegas de la Comisión Afro de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe (URACCAN) procuraron reinsertar la emancipación en la memoria

social y en las políticas de identidad creole, anclándolas en nociones diaspóricas de africanidad y negritud. Para ellos, una parte central del trabajo de la memoria incluía el reconocimiento por parte del Estado de esta fecha y la celebración pública del evento.

El 10 de agosto la Comisión Afro encabezó el desfile por las calles de la ciudad, para culminar en el Parque Reyes, frente a la Municipalidad. La Comisión trabajó intensamente para que agosto fuese declarado el Mes de la Herencia Negra y que ese día se conmemorase oficialmente. En el parque, sobre la tarima construida para el evento, estaban la presidenta de la Junta Directiva del Consejo Regional Autónomo y el secretario político del FSLN—también delegado presidencial para el Caribe Sur—, ambos negros. Ellos pronunciarían un discurso sobre el evento.

Las mujeres creole de la Comisión Afro, que habían sido las organizadoras del evento, declinaron estar en la tarima. Como respetables mujeres creole, consideraron que estar ahí sería inapropiado. Además, como proponentes de un “moderado” nacionalismo cultural creole/negro, estar en la tarima las habría situado en una incómoda posición de inconformidad con las reinantes autoridades sandinistas creole que abogaban por el reconocimiento de la “interculturalidad” y la armonía en una región políticamente semiautónoma. Eso habría denotado además que ellas se identificaban con la posición del Estado sandinista sobre este tema, el Estado al cual habían solicitado el reconocimiento de aquel momento de la historia. Esto último las habría puesto en contradicción pública con el sector de la comunidad creole que aboga por una perspectiva dura sobre la autonomía racial/cultural. Esta posición estaba representada por un grupo que poco antes había estado al frente del gobierno comunal creole y que había procurado el reconocimiento de los derechos territoriales de los creole a una gran porción de territorio del Caribe Sur, que incluía Bluefields. Este grupo fue destituido del poder por otro grupo apoyado por el FSLN, de manera que, de hecho, había dos gobiernos comunales creole en Bluefields, y ambos aseguraban ser el único legítimo.

Bueno, el evento no sucedió como se había planeado. La Comisión Afro se esforzó por evitar una confrontación, pero la hubo. Desde la tarima, los oradores principales comenzaron por elogiar la importancia de conmemorar esa fecha y ese mes, elogiaron el progreso que los costeños habían alcanzado en las recientes décadas—la Autonomía Regional para la Costa Caribe, la titulación de las comunidades y territorios indígenas y negros, los proyectos de desarrollo para la región.



En cuanto iniciaron los discursos, un grupo de manifestantes —una o dos decenas—entraron al parque, se posicionaron frente a la tarima y comenzaron a proclamar consignas y a alzar pancartas que decían:

“Nuestra tierra, nuestra lucha. La emancipación es nuestro derecho”.

“¡Alto a la opresión! La esclavitud moderna es una abominación”.

“Nos dividen, pero nunca nos conquistarán”.

“Restitución o reparación—indemnización por la esclavitud”.

“Alcaldía, respeta nuestra tierra comunal”.

Increparon a los oradores en inglés creole, con voces tan altas que aún con los micrófonos el público no pudo escuchar a quienes estaban haciendo uso de la palabra:

“¿Dónde está la ley, Johnny? Te comiste la ley de demarcación”.

Argumentando que uno de los oradores le había hecho la guatusa, una de las líderes del grupo que protestaba le tiró unas monedas. Cuando explicaba su reacción al periodista de un periódico nacional, este fue su argumento:

“Me hizo la guatusa, Johnny Hogdson...Y yo, por lo tanto, tuve que por lo menos pedirle que me respete. Y ¿qué es lo que yo hice? Tirarle la moneda en dos sentidos, por traidor y por vulgar...Y hoy los negros están demostrando que ese grupo, los negros políticos, están demostrando que todavía tienen una esclavitud mental”.

Las preocupaciones de los manifestantes, como mostraban en las pancartas que esgrimían y en las consignas que corearon, eran sobre la autonomía negra y el territorio.

### **En el prefacio**

Soy historia negra. Soy cultura negra.

Soy historia negra. Soy cultura negra.

Nosotros ponemos la mano de obra. Los indios ponen toda la tierra.

Nos hacen trabajar como esclavos para aumentar su producción.

Oigan, ¿podrían darnos una partecita, una contribución para el pueblo,

por los cuatrocientos años que hemos dedicado a construir la nación de ustedes?

Soy historia negra. Soy cultura negra.

Soy historia negra. Soy cultura negra.  
 Hace mucho que ellos te secuestraron, y te metieron en la cabeza  
 que no sabes ni tu nombre, ni tu idioma,  
 que vives como ciego, incapaz de comunicarte.  
 Yo digo que ellos están robando, se están robando mi cultura.  
 Yo digo que ellos están robando, se están robando mi cultura.  
 Llegó la hora de que nos reeduquemos.  
 Porque vivimos una época que se está reorganizando.  
 Así que a levantarse, es hora de buscarse el pan.  
 Soy historia negra. Soy cultura negra.  
 Soy historia negra. Soy cultura negra.  
 —“I’m black history”. (Soul Vibes, Pachanga Records, 1989).

<p><b>En el capítulo 1</b></p> <p>Él era un poeta  un sacerdote  un revolucionario  compañero  y era lógico  que nos sedujera.</p> <p>Nos traía saludos  de sus paisanos  y nos informó  con el puño  en alto  que a ellos no,  no los moverán.</p> <p>Todos sus poemas  eran elocuentes.</p> <p>Me gustó  en especial  aquel  que decía  que la revolución  tendría que liberar</p>	<p>a los pumas, los árboles  y los lagos;  cuando lo leyó  todos  suspiramos  con alivio;  de entre todos los lugares  del mundo,  la ecología  vive  en América Central,  —pensamos.</p> <p>Y luego leyó  un poema  sobre Grenada  y nosotros  sonreíamos  hasta que empezó  a describir  a las mujeres.</p> <p>Bueno: una mujer  cuando ella sonreía  eran lustrosos y negros  sus labios</p>
--	---

eso a él le recordaba  
unas piernas negras  
(envaselinadas, sin duda)  
toda la boca de ella  
era para el poeta  
revolucionario  
de súbito  
una pierna  
(y alguien dijo  
¿Qué?).

Otra mujer,  
debidamente percibida  
por el sacerdote,  
al parecer  
casi no ponía atención  
al mitin político  
por estar comiendo  
un mango.

Otra iba vestida  
con un vestido rojo,  
sus pechos  
(y no es broma)  
parecían cocos...

Bueno. Nadie dijo nunca  
que apoyar las revoluciones de otros  
pueblos

no iba a hacernos  
daño.

Pero qué lástima  
que  
el poeta  
el sacerdote  
y la revolución  
al parecer  
nunca llegaron  
a la mujer negra.

Sólo a sus labios negros  
o a su pierna negra  
logra llegar uno  
o el otro;  
sólo a su boca  
devoradora  
descrita siempre  
en el acto  
de comer  
algo colorido

sólo a sus pechos  
como cocos  
y a su vestido rojo.

—Alice Walker, “Well,” *Horses Make a  
Landscape Look More Beautiful*, 1984

\*\*\*

No, no soy estadounidense. Soy un individuo entre los 22 millones de personas negras que son víctimas del americanismo. Uno entre los 22 millones de personas negras víctimas de la democracia, que no es más que hipocresía disfrazada. Así que no vine aquí a hablarles como un estadounidense... porque no, no soy estadounidense. Les hablo como una víctima de este sistema estadounidense. Y yo veo a los Estados Unidos desde los ojos de la víctima. Yo no veo ningún sueño americano; veo una pesadilla americana.

—Malcolm X

\*\*\*

Ven, hermano Will, baja,  
Ven a ver lo que ha hecho el hombre  
Agarra el cuchillo  
Y apuñala a la esposa.  
Mira cómo corre la sangre  
Ah, Ah. Ah, Ah.

\*\*\*

Muchacha de piel morena, quédate en la casa a cuidar al bebé.

(Fragmentos de canciones del grupo Dimensión Costeña).

\*\*\*

## En el capítulo 7

Lo negro es bello, pero  
No es este el camino  
por detrás  
todavía te arrullan  
con su charla diversionista sobre los negros:  
de que no son los blancos, ni los amarillos ni los rojos  
:los que nos hacen esto lo hacen porque ellos manejan el pan  
... pero ya es hora de despertar  
:y nosotros sabemos por qué y nosotros sabemos cómo  
después de todo, —¿quién diablos crees que levantó el muro del color?  
:negro no es una clase—  
¡No seamos burros!  
:no hay tiempo para estar mirando el reloj  
... ¡Vamos! Encuentra tu rebaño  
Y verás que la gente pobre y la clase trabajadora  
sólo puede ser alta como una torre  
si apeamos a los que nos atrasan  
:y esto va para blancos amarillos rojos y negros—.

—Carlos Rigby

\*\*\*

**Edmund T. Gordon** es antropólogo, profesor asociado y jefe emérito del Departamento de Estudios Africanos y de la Diáspora Africana en la Universidad de Texas en Austin. Ha tenido una relación de más de treinta y cinco años con la comunidad creole de Bluefields. Se dedica a la investigación y enseña en las áreas de cultura y poder en la diáspora africana, estudios de género, teoría crítica de la raza, y la economía racial del espacio y los recursos. La versión en inglés de esta monografía fue publicada originalmente en 1998 por la University of Texas Press como *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community*.

**Lillian Levy**, mexicana traductora de este libro, ha pasado su vida en el gozo y la contemplación de las palabras. Se formó como educadora, estudió historia del arte y se tituló como terapeuta del lenguaje y el aprendizaje; fue productora de programas sobre historia de la música en la Radiodifusora Cultural del Estado de Jalisco; mantuvo durante tres años una columna sobre el origen y la historia de las palabras en el suplemento Gente del diario Barricada; sin embargo, por su inclinación congénita a la lingüística se ha desempeñado mayormente como editora de textos y luego como traductora del inglés al español, tras recibir capacitación informal –aunque rigurosa– como ayudante de una traductora-intérprete parlamentaria. Vive en Nicaragua desde finales de los 80 a raíz de su unión con un blufileño y escritor ilustre, Lizandro Chávez Alfaro; por tanto, el conocimiento que ella tiene de la Costa Caribe es a la vez tangencial y entrañable. Desde que vio este libro por primera vez supo que traducirlo no era un trabajo más, sino una tarea del alma y un modesto tributo a toda la gente que habita en el otro litoral de esta tierra que nos acoge.



Esta publicación obtuvo el financiamiento de:

**SAIH** | El Fondo de Asistencia Internacional de los Estudiantes y Académicos Noruegos